سامنے پیش کیا تھا، اس میں جماعت کو دو ادوار میں منقسم کیا گیا ہے، پہلا تشکیل جماعت سے تقسیم ملک تک کا اور دوسرا تقسیم کے بعد سے ۱۹۵۷ء بلکہ اس وقت تک کا، جماعت کے لٹریچر سے ہر دور میں اس کے نظریات و اصول، طریقۂ کار اور خصوصیات کی تفصیل پیش کرکے یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ پہلے دور میں وہ اصولی اور اسلامی جماعت تھی اور دوسرے دور میں قومی و غیر اصولی جماعت، آخر میں مولانا مودودی کے ایک بیان کا جس میں طریقۂ کار کی تبدیلی کے وجوہ کا ذکر ہے تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے، مصنف کے خیال میں اس تبدیلی کی وجہ "عجلت پسندی" ہے، لیکن نئے حالات کے مطابق ۴۷ء میں طریقۂ کار کی مجرد تبدیلی کو قابلِ اعتراض بتانا صحیح نہیں ہے، البتہ جماعت نے جس قسم کی تبدیلیاں کیں اور بقول مصنف جن سے اس کے بنیادی اصول بھی متاثر ہوئے ان پر مصنف کے اعتراضات صحیح معلوم ہوتے ہیں، اسی طرح جماعت کے طریقۂ تنقید اور غلط طریقۂ کار کے جو نقصانات تحریر کیے ہیں وہ بھی بجا ہیں، گو اس بیان میں کہیں کہیں شدت اور مبالغہ کا رنگ آگیا ہے، مگر مصنف کا مقصد نیک ہے، شروع میں مصنف نے جماعت سے اپنی وابستگی اور تعلق کی جو روداد تحریر کی ہے، اس کو پڑھنے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر دوسرے دور میں جس کو ناخوب ثابت کیا گیا ہے، جماعت سے وہ خود کیوں وابستہ ہوئے اور اتنے دنوں تک منسلک رہے، یہی سوال دوسری شخصیتوں کے متعلق بھی پیدا ہوتا ہے۔

اسلام کی نشاۃ ثانیہ کرنے کا اصل کام — مرتبہ ڈاکٹر اسرار احمد صاحب، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت قدرے بہتر، صفحات ۵۲، قیمت ۱۲ر پتہ ایضاً۔

یہ کتابچہ بھی ڈاکٹر صاحب کی تالیف ہے، اسکی تمہید میں مغربی فلسفہ و تمدن کے عام استیلا، عالم اسلام میں اسکے سیاسی و فکری تسلط اور اس کے رد عمل میں رونما ہونے والی مسلم ممالک کی اسلامی تحریکوں کا جائزہ اور انکی ناکامی کے اسباب بیان کیے گئے ہیں، اسکے بعد اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لیے تجدید ایمان و اصلاح اعمال کی علمی تحریک کی ضرورت و اہمیت اور اسکے کام کے نقشہ کی وضاحت کی گئی ہے۔

"ض"

جلد ۱۰۲ ـ رمضان المبارک ۱۳۸۸ھ مطابق ماہ دسمبر ۱۹۶۸ء ـ عدد ۶

مضامین

مقالات

دار المصنفین کی نئی کتابیں

دار المصنفین کی حسب ذیل کتابیں یعنی دین رحمت (مصنفہ مولانا شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی) عہد مغلیہ ہند و مسلمان مورخین کی نظر میں (مرتبہ جناب سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب ایم۔ اے) صاحب مرأۃ المثنوی مولانا جلال الدین رومی کے سوانح و حالات اور انکے کشف و کرامات کا بیان (از قاضی تلمذ حسین صاحب مرحوم) تاریخ سلاطین کشمیر از ڈاکٹر محب الحسن مترجمہ جناب علی حماد صاحب عباسی لکچرر شبلی ڈگری کالج اعظم گڑھ، چھپ چکی ہیں، شائقین طلب فرمائیں۔

منیجر

شذرات

پورے ملک میں مرزا غالب کی صد سالہ یادگار منانے کی تیاریاں بڑے زور شور سے ہورہی ہیں، جسکے غالب بلاشبہہ مستحق تھے، ہندوستان میں جو نامور اصحاب کمال پیدا ہوئے اُن میں ایک غالب بھی ہیں، اردو شاعری کو انھوں نے جو رفعت و عظمت بخشی وہ تو مسلّمہ حقیقت ہے ہی نثر میں بھی انکا کارنامہ کم نہیں ہے، اردو نثر کا انھوں نے ایسا سلیس اور دلکش اسلوب پیدا کیا جس نے اسکا طرز ہی بدل دیا، اردو شاعری میں تو جزوی طور پر انکے دوسرے شریک وسہیم بھی نکل سکتے ہیں لیکن نثر میں وہ منفرد ہیں، انکی نثر کا جواب آجتک نہ ہوسکا، فارسی شعر و ادب کے بھی وہ مسلّم استاد ہیں، انکا فارسی کلام اہل زبان کے کلام کا ہم پایہ ہے، تیموری اسکول کی فارسی شاعری کی آخری یادگار وہی تھے، ان علمی کمالات کے ساتھ ذہانت و طباعی میں بھی وہ نابغہ تھے، اس لیے ان کی یادگار منانا اصحابِ کمال کی قدر دانی بھی ہے اور قومی فریضہ بھی

حکومت ہند نے اس کے لیے پانچ لاکھ کی رقم منظور کی ہے، خود مسز اندرا گاندھی غالب یادگار کمیٹی کی صدر اور وزیر صنعت مسٹر فخر الدین علی احمد سکریٹری ہیں، صوبائی حکومتیں بھی اس تقریب میں حصہ لے رہی ہیں، غالب کی یادگار میں ٹکٹ بھی جاری کیے جائیں گے، اور بھی بہت سی یادگاریں قائم کیجائیں گی، غالب کی یہ قدر دانی لائق تحسین ہے لیکن یہ عجیب لطیفہ ہے کہ جس زبان کی شاعری کی بدولت انکو یہ مرتبہ نصیب ہوا وہ ابتک حکومت کی سردمہری کا شکار اور سارے لسانی حقوق سے محروم ہے، غالب کی سب سے بڑی یادگار یہ ہوتی کہ انکی زبان کو اسکا حق مل جاتا، اس سے انکی روح زیادہ خوش ہوتی، تاہم اردو والوں کی اشک شوئی کے لیے یہ بھی غنیمت ہے۔

ابھی حکومت قومی اتحاد و یکجہتی کی زبانی تجویزوں سے آگے نہیں بڑھی ہے کہ فرقہ پرور جماعتوں نے کھل کر اسکا مقابلہ شروع کر دیا ہے، وہ علانیہ اسکا مذاق اڑاتے ہیں اور مسلمانوں اور عیسائیوں کے خلاف ایک مستقل مہم شروع کر دی ہے، ادھر چند دنوں کے اندر انھوں نے ان کے خلاف جس قدر اشتعال انگیز تقریریں کی ہیں اسکی نظیر نہیں ملتی، ان کے اخبارات کی روش میں بھی کوئی فرق نہیں آیا ہے، حکومت یہ سارا تماشہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہی ہے اور کچھ نہیں کر سکتی، ایسی حالت میں اتحاد و یکجہتی کی کوششوں کا انجام معلوم ہے، اس میں حکومت معذور بھی ہے، جب پورے نظام میں فرقہ پروری سرایت کر جائے تو چند اشخاص کیا کر سکتے ہیں، ان کی بےبسی خود قابل رحم ہے، ہندوستان کا جو انجام بھی ہو، فرقہ پرور جماعتیں اپنی روش سے باز آنے والی نہیں ہیں، مسلمان تو انشاء اللہ ہندوستان سے ختم نہ ہونگے، وہ اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ زندہ رہیں گے، البتہ فرقہ پرور جماعتوں کی حرکتیں ہندوستان کو تباہ کر کے رہیں گی، مسلمانوں کو ان کی فضول گوئی کو زیادہ اہمیت دینے کی ضرورت نہیں، یہ جماعتیں خود بھی جانتی ہیں کہ کوئی اقلیت خصوصاً مسلمان اپنی تہذیب و روایات کا ایک شمہ بھی نہیں چھوڑ سکتے، ہندو قومیت اور ہندو تہذیب کا نعرہ محض عوام کو فریب دینے کا ایک ذریعہ ہے، ایسے نعرے زیادہ دنوں تک نہیں چل سکتے۔

گذشتہ مہینہ مولانا حمید الدین صاحب محدث اور انکے ایک کمسن نواسے مولانا اسعد مدنی کے صاحبزادے نے کار کے ایک حادثہ میں وفات پائی، مرحوم مولانا حسین احمد صاحب مدنی کے قریبی عزیز تھے، ان کی پوری زندگی دینی علوم خصوصاً حدیث نبوی کی خدمت میں گذری، ابتدا میں دار العلوم دیوبند میں مدرس تھے، کچھ دنوں تک دار العلوم ندوۃ العلماء میں بھی حدیث کا درس دیا، ادھر عرصہ سے مدرسہ عالیہ کلکتہ میں شیخ الحدیث تھے، علم کے ساتھ عمل اور صلاح و تقویٰ کے زیور سے بھی آراستہ اور طبعاً خاموش و متین اور مرنجاں مرنج انسان تھے، یہ المناک حادثہ بجائے خود ایک طرح کی شہادت ہے اللہ تعالیٰ، حدیث نبوی کے اس خادم کو اپنی رحمت و مغفرت سے سرفراز فرمائے، دار المصنفین اس حادثہ میں مولانا اسعد مدنی کا شریک غم ہے۔

کلام مجید کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس پر علماء و مفسرین نے کتابیں نہ لکھی ہوں اور ہر پہلو کو ایک مستقل فن بنادیا ہے، ان میں ایک فن تشبیہات القرآن بھی ہے، اس پر سب سے قدیم کتاب ابوالقاسم محمد بن الحسن المعروف بابن ناقیا بغدادی المتوفی ۴۸۵ھ کی "الجمان فی تشبیہات القرآن" ہے، جو کویت کی وزارتِ اوقاف وشؤن اسلامیہ کی جانب سے بڑے اہتمام سے شائع ہوئی ہے، ڈاکٹر محمد رضوان الدایہ اور عدنان محمد زرزور نے اس کو ایڈٹ کیا ہے، اور وہ اس کے جملہ لوازم سے آراستہ ہے، اس کتاب میں سورتوں کی ترتیب کے ساتھ ان کی تشبیہات پر بحث، آیاتِ تشبیہ کی ضروری تفسیر اور وجہ شبہ کی توضیح و تشریح کی گئی ہے، اور کلام عرب سے اس کے شواہد پیش کیے گئے ہیں، کتاب کے شروع میں فاضل مرتبین کے قلم سے مقدمہ ہے جس میں مصنف کا حال، قلمی نسخہ کی کیفیت اور کتاب کی خصوصیات کی تفصیل ہے، علماء و مفسرین کے لیے ایک قیمتی تحفہ ہے۔

مرکزی انجمن ترقی اردو کی کوئی ذاتی عمارت نہیں ہے، وہ علی گڑھ میں ایک کرایہ کی عمارت میں ہے، اس کی مرکزیت اور ضروریات کا تقاضا تھا کہ اس کو دلی منتقل کیا جائے، اس سے اس کے کاموں میں بھی سہولت ہوتی، کچھ دن ہوئے مرکزی حکومت نے اس کی عمارت کے لیے دلی میں ایک مناسب موقع پر ایک قطعۂ زمین دے دیا ہے، اس کی تعمیر کے لیے انجمن کے پاس لاکھ ڈیڑھ لاکھ موجود ہے، لیکن اس کے مصارف کا تخمینہ ساٹھ لاکھ ہے، جو کوئی غیر معمولی رقم نہیں ہے، انجمن نے اس کی فراہمی کے لیے مختلف قیمتوں کے ٹکٹ یا رسیدیں چھپوائی ہیں، اردو دوستوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اس کو انجمن سے منگاکر مطلوبہ رقم فراہم کرنے کی کوشش کریں۔

مقالات

ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شہرستانی

از

جناب ریاض الرحمن خاں صاحب شروانی شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

(یہ مقالہ آل انڈیا اورنٹیل کانفرنس منعقدہ بنارس میں پڑھا گیا۔)

سنہ ولادت ابوالفتح محمد بن ابی القاسم عبدالکریم بن ابوبکر احمد شہرستانی کی ولادت شہرستان میں (جو نیشاپور اور خوارزم کے درمیان واقع ہے) ہوئی، ان کے سالِ ولادت میں اختلاف ہے، ۴۶۷ھ، ۴۶۹ھ اور ۴۷۹ھ کے بارے میں روایات ملتی ہیں، یاقوت حموی نے "معجم البلدان" میں "تاریخ خوارزم" کے حوالے سے ان کا سال ولادت ۴۶۷ھ قرار دیا ہے[1]، ابن خلکان کا رجحان بھی ۴۶۷ھ کی طرف ہے، لیکن انھوں نے اپنے ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے، بلکہ لکھا ہے: "میں نے اپنے مسودات میں ان کا سال ولادت یہی پایا، لیکن مجھے یاد نہیں ہے کہ میں نے اسے کہاں سے نقل کیا تھا۔"[2] ابن خلکان نے "وفیات الاعیان" میں ابن السمعانی کی "کتاب الذیل" کے حوالے سے لکھا ہے کہ انھوں نے خود شہرستانی کی زبان سے ان کا سال ولادت ۴۷۹ھ سنا تھا، امام سبکی نے بھی ابن السمعانی کی یہ روایت نقل کی ہے[3]،

---

[1] معجم البلدان ۵: ۳۱۵-۳۱۶ (مطبوعہ مصر ۱۳۲۴ھ) [2] وفیات الاعیان ۳: ۴۰۳-۴۰۴ (مطبوعہ مصر ۱۳۱۰ھ) [3] طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۴: ۷۸-۷۹ (مطبوعہ مصر ۱۳۲۴ھ)

سید محمد رضا جلالی نائینی نے اپنی فارسی تصنیف "شرح حال و آثار حجۃ الحق ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد شہرستانی" میں خیال ظاہر کیا ہے کہ چونکہ پہلی دو روایتوں کے بارے میں ہمارے پاس کوئی ایسی سند نہیں ہے جس کی بنا پر ہم ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دے سکیں اور چونکہ تیسری روایت شہرستانی کے ایک قابلِ اعتماد معاصر (ابن السمعانی) نے خود ان کی زبان سے نقل کی ہے، اس لیے ہمیں اسے ہی قبول کرلینا چاہیے[۱]۔ "الاعلام" کے مؤلف خیرالدین زرکلی نے بھی شہرستانی کا سالِ ولادت ۴۷۹ھ ہی لکھا ہے[۲]، لیکن دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں ۴۶۹ھ کو ترجیح دی گئی ہے[۳]۔

وطن | اس زمانے میں ایران میں تین مقام شہرستان کے نام سے منسوب تھے، اور تینوں کا ذکر پرانی کتابوں میں ملتا ہے، جس شہر سے ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شہرستانی کا تعلق تھا، وہ "شہرستانِ خوارزم" کے نام سے مشہور تھا، اور "شہرنسا" سے تین میل کے فاصلے پر واقع تھا، چونکہ اس کا جائے وقوع شہر "خراسان" کے شمالی ریگستان کے پہلو میں اس مقام پر تھا، جو اب "ترکستان" میں شامل ہے، اس لیے وہاں اکثر ریت بھری آندھیاں چلتی رہتی تھیں اور وہاں کے باشندوں کو ریت کے ان طوفانوں کا مقابلہ کرنا پڑتا تھا، اپنے جغرافیائی حالات کی بنا پر اس شہر میں کوئی خاص اقتصادی ترقی نہیں ہوئی تھی، اور اس کی آبادی کا سبب صرف یہ تھا کہ وہ نیشاپور اور خوارزم کے راستے پر واقع تھا، شہرستانی کی زندگی میں یہ شہر خاصا آباد تھا، لیکن جس سال (۵۴۸ھ) ان کی وفات ہوئی اسی سال "غُز" کے ترکوں نے اس کا محاصرہ کرکے وہاں قتل و غارت کا بازار گرم کردیا، اور اس کے بعد وہاں ویرانی

۱؎ شرح حال و آثار شہرستانی: ۵ (مطبوعہ تہران ۱۳۴۳ھ) ۲؎ الاعلام ۷: ۸۳-۸۴ (مطبوعہ مصر ۱۳۷۶ھ) ۳؎ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۱۳: ۴۲۴ (مطبوعہ مصر ۱۹۳۳ء)

نے اپنا ڈیرہ ڈال دیا، یہ ویرانی اس حد تک بڑھ گئی کہ شہرستانی کی وفات کے تقریباً ساٹھ سال کے بعد جب اس مقام سے یاقوت حموی کا گذر ہوا تو انھوں نے لکھا:

"یہ ایک ایسا شہر ہے جس کے نزدیک کسی باغ کا وجود نہیں ہے، اور کھیت بھی اس سے کافی فاصلے پر واقع ہیں۔ یہاں اکثر ریت بھری آندھیاں چلتی رہتی ہیں، اور ویرانی کا دور دورہ ہے، یہاں کے باشندے تاتاریوں کے خوف سے ترکِ وطن کرکے دوسرے مقامات کو چلے گئے ہیں[۱]"۔ اگرچہ، جیسا کہ لکھا گیا، اقتصادی اعتبار سے شہرستان خوارزم کو چنداں اہمیت حاصل نہیں تھی، تاہم اہل علم میں اس شہر کو اس لیے شہرت حاصل ہوئی کہ شہرستانی جیسے مایۂ ناز عالم نے یہاں ولادت اور نشو و نما پائی۔

حصول تعلیم | محمد رضا جلالی کا کہنا ہے کہ شہرستانی کے خاندانی حالات سے تاریخ کے صفحات خالی ہیں، ورنہ ہم کو معلوم ہوسکتا کہ ان کے افکار کی تشکیل میں کیا عوامل کارفرما تھے، ہم صرف اتنا جانتے ہیں کہ اپنے زمانہ میں ان کے افرادِ خاندان کا شمار شہر کے اہل علم میں ہوتا تھا[۲]، شہرستانی مذہباً شافعی اور اشعری تھے، وہ عالم اسلام کے ممتاز علماء میں شمار ہوتے ہیں، وہ متعدد اہم کتابوں کے مصنف ہیں، لیکن انکی شہرت کا اصلی دارومدار ان کی بے نظیر تصنیف "الملل والنحل" پر ہے، ان کے علمی مرتبے کا اندازہ دو باتوں سے ہوتا ہے، وہ "افضل" "حجۃ الحق" اور "تاج الدین" جیسے القاب سے ملقب تھے، اور بعد کے تقریباً سب قابل ذکر مورخوں نے اپنی تصانیف میں ان کا ذکر بہت احترام کے ساتھ کیا ہے، ان کا بچپن اور جوانی کا زمانہ شہرستان اور گرگانج (جرجانیہ) میں اور تعلیم کے حصول میں گزرا، بعد میں علم کی پیاس انھیں نیشاپور لے آئی، پانچویں صدی ہجری

۱؎ معجم البلدان ۵: ۳۱۵-۳۱۶ ۲؎ شرح حال و آثار شہرستانی: ۷

کے نصف آخر میں نیشاپور نہ صرف ایران بلکہ مشرق کا ایک اہم علمی مرکز سمجھا جاتا تھا، وہاں کی درسگاہوں اور اساتذہ کی شہرت دور دور تک پھیلی ہوئی تھی، اسی لیے علم کے شائقین ہر طرف سے وہاں آکر اپنی پیاس بجھاتے تھے، شہرستانی چونکہ شافعی عقیدے کے پیرو اور اشعری خیالات کی طرف مائل تھے، اس لیے نیشاپور آکر "نظامیہ نیشاپور" میں داخل ہوگئے اور وہاں کے کتاب خانے سے (جو معروف روزگار تھا) بیش از بیش استفادہ کیا، یہاں ان کی توجہ کا خاص مرکز اشعری فقہ رہی اور اسی لیے ان کا شمار اشاعرہ کے اہم ستونوں میں ہونے لگا، ابن حجر عسقلانی[1] اور امام سبکی[2] کے قول کے مطابق شہرستانی نے فقہ کی تعلیم احمد الخوافی (متوفی ۵۰۰ھ) سے، اصول فقہ کی تعلیم ابو نصر قشیری (متوفی ۵۱۴ھ) سے اور علم کلام کی تعلیم ابو نصر قشیری اور ابو قاسم انصاری (متوفی ۵۱۲ھ) سے حاصل کی، خوارزمی نے لکھا ہے کہ انھوں نے حدیث کا درس ابو الحسن مداینی (متوفی ۴۹۴ھ) سے لیا،[3] ابن خلکان کی روایت کے مطابق علم کلام کے بعض مسائل میں وہ اپنے استاد ابوالقاسم انصاری سے مختلف رائے رکھتے تھے، ان ہی کا قول یہ بھی ہے کہ وہ مشہور عالم ابراہیم بن یسار المعروف بہ نظام بلخی سے متصل اسناد کے ذریعہ روایت کرتے تھے،[4]

شہرستانی کی عام استعداد دوسرے طلبہ سے زیادہ تھی، ان کی معلومات وسیع اور حافظہ قوی تھا، ان میں قوت بیان بدرجۂ کمال پائی جاتی تھی، وہ طلاقت لسان اور ذہن رسا کے مالک تھے، ان کی نظر گہری اور قلب کشادہ تھا، انھیں عربی و فارسی زبان و ادب پر قدرت تامہ حاصل تھی اور معقول و منقول دونوں طرح کے علوم میں درک و بصیرت رکھتے تھے، ساتھ ہی

---

۱ لسان المیزان ۵: ۲۶۳ (مطبوعہ حیدرآباد ۱۳۳۱ھ) ۲ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۴: ۷۸، ۳ معجم البلدان ۵: ۳۱۵ - ۳۱۶ ۴ وفیات الاعیان ۳: ۴۰۳ - ۴۰۴

انکی فکر پختہ تھی اور ان میں جرأت کردار کی بھی کمی نہیں تھی، اس لیے "نظامیہ نیشاپور" کے سب طالب علموں میں انھیں امتیازی مقام حاصل ہو گیا تھا، یہی وجہ ہے کہ انکے مشہور و ممتاز معاصر خوارزمی نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ "اگر ان کے عقیدے میں انتشار نہ ہوتا اور وہ الحاد کی طرف میلان نہ رکھتے تو اپنے وقت کے امام یعنی 'حجۃ الاسلام' ہوتے"[1]، چونکہ شہرستانی کو علوم عقلی اور فلسفے سے خاص دلچسپی تھی، اور وہ فلاسفہ اور ان کے عقائد کی حمایت کرتے تھے، اس لیے قدامت پسند علما نے ان کے عقائد پر اعتراض کیا ہے، اور انھیں "فلسفے کی تاریکی میں گھرا ہوا" بتایا ہے، جس زمانے میں شہرستانی کا قیام خوارزم میں تھا، ان پر یہ الزام بھی لگایا گیا تھا کہ وہ فرقۂ باطنیہ یعنی اسماعیلیہ کی طرف میلان رکھتے تھے، ان کی تفسیر "مفاتح الاسرار و مصابیح الابرار" (جس میں انھوں نے تاویلات سے کام لیا ہے) اور انکی مشہور تصنیف "الملل والنحل" کے وہ حصے جہاں انھوں نے اسماعیلی عقائد سے بحث کی ہے، ایسے ہیں کہ ان کے مطالعے سے ان کا رجحان تشیع کی طرف ضرور محسوس ہوتا ہے، مثلاً ان کا قول ہے کہ مومن اور منافق میں وجہ امتیاز حضرت علیؓ سے اسکی محبت یا نفرت ہے ("ما کنا نعرف المؤمنین من المنافقین الا بحب علی و بغضہ") یا وہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ جنت اور دوزخ کے تقسیم کرنے والے ہیں: ("انت یا علی قسیم الجنۃ والنار")۔ انکی رائے میں موحد اور مشرک کے درمیان حد فاصل کلمہ "لا الٰہ الا اللہ" مسلمان اور کافر کے درمیان حد فاصل اسکا دوسرا جز "محمد رسول اللہ" اور مومن اور منافق کے درمیان حد فاصل حضرت علیؓ کے ساتھ اسکی محبت یا نفرت ہے، جو اسے جنت یا دوزخ میں لیجاتی ہے،[2] ابن السمعانی نے بھی اسکی تصدیق کی ہے کہ انکا رجحان اسمٰعیلی عقائد کی طرف تھا۔[3]

خوارزم کا قیام نیشاپور میں علم کلام، فقہ، اصول فقہ، حدیث، تفسیر، فلسفہ اور ادب کی تعلیم مکمل کرنے اور ان علوم میں مہارت حاصل کرنے کے بعد شہرستانی خوارزم کو منتقل ہو گئے اور وہاں اقامت اختیار کر لی۔

---

۱ تشریح حال و آثار شہرستانی: ۹ ۲ ایضاً ۳ دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۱۳: ۴۲۴

اس زمانے میں اہل علم کے لیے وعظ اور مناظرہ ضروری سمجھے جاتے تھے، اور انکی شہرت کا زیادہ تر انحصار ان ہی دونوں فنون پر تھا، شہرستانی نے بھی نیشاپور میں اپنے اساتذہ سے وعظ و مناظرے کی تربیت حاصل کی تھی، چنانچہ خوارزم آکر انھوں نے ان دونوں فنون میں غیر معمولی شہرت حاصل کی اور اہم معرکے سر کئے، یاقوت نے خوارزمی کی یہ عبارت نقل کی ہے" ہمارے (خوارزمی اور شہرستانی کے) درمیان مختلف موضوعات پر گفتگو اور مباحثہ ہوتا تھا، وہ (شہرستانی) فلسفیوں کے عقائد کی حمایت میں مبالغے سے کام لیتے تھے، میں نے ان کے وعظ کی بعض مجالس میں بھی شرکت کی، ان مجلسوں میں وہ خدا اور رسول اور مسائل شرعیہ کے بارے میں بالکل گفتگو نہیں کرتے تھے، بلکہ سارا زور بیان فلسفیانہ عقائد کی تبیر و تشریح میں صرف کرتے تھے[1]"

اگرچہ اس زمانے میں سلطنتِ خوارزم شاہی کی ترقی و خوشحالی کی بدولت خوارزم کو کافی شہرت اور عظمت حاصل ہوگئی تھی، تاہم خوارزم شاہ کو سلاطین سنجر یا عباسی خلفاء سے کوئی مناسبت نہیں تھی، اور اس لیے شہر خوارزم کا مقابلہ مرو اور نیشاپور اور بغداد سے ممکن نہیں تھا، اور جو لوگ مرو یا نیشاپور یا بغداد میں مسند علم پر متمکن تھے، انھیں جو جاہ و مرتبت حاصل تھی، اس کا مقابلہ خوارزم کے علما و فضلا نہیں کرسکتے تھے، اس کا احساس شہرستانی کو بھی تھا۔

بغداد کا سفر چنانچہ جب سنہ ۵۱۰ھ میں وہ حج کی غرض سے حجاز گئے تو وہاں سے خوارزم واپس نہیں آئے بلکہ بغداد جاکر وہاں مقیم ہوگئے، اس وقت بغداد میں اسعد میہنی مدرسۂ نظامیہ میں صدر المدرسین تھے، اور انھیں عباسی خلافت کے دربار سے قرب حاصل تھا، وہ شہرستانی کے قدیم شناسا اور رفیق تھے، اسی لیے شہرستانی نے ان سے درخواست کی کہ وہ مدرسۂ نظامیہ میں ان کے لیے مجلسِ وعظ کا انتظام کردیں اور اسعد میہنی نے یہ انتظام کردیا، جیساکہ شہرستانی کی متداول کتابوں سے اندازہ ہوتا ہے[2]

[1] معجم البلدان ۵: ۳۱۵-۳۱۶

وہ مسائل کی تبیر و تشریح پر قدرت کاملہ رکھتے تھے، اور ان کا کلام فصاحت و بلاغت سے مملو ہوتا تھا، اسلیے جلد ہی ان کی مجالس وعظ میں لوگوں کا جمگھٹا رہنے لگا اور انھیں غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوگئی، وہ تین سال تک بغداد میں مقیم رہے، اس دوران میں انکی مجالس وعظ میں خواص و عوام باربار شرکت کرتے اور ان سے مستفید ہوتے رہے، لیکن تین سال کے بعد ۵۱۴ھ میں وہ بغداد سے واپس چلے آئے اور اپنی باقی ماندہ عمر خراسان، ماوراء النہر، شہرستان اور ترمذ میں گزار دی، بغداد میں ان کے نسبتاً مختصر قیام کا سبب یہ تھا کہ اگرچہ انھیں وہاں شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی لیکن انکے علمی و ادبی مرتبے کے مطابق انکی پذیرائی نہ ہوسکی، اور مالی اعتبار سے وہ بدستور پریشان رہے۔

مرو کا قیام شروع میں وہ خراسان واپس آئے اور پھر اس دور کے اہم سیاسی مرکز اور سلاطین سنجر کے پایۂ تخت مرو کو اپنا مستقر بنالیا، وہاں سلطان سنجر اور بعض علم دوست امرا مثلاً نصیر الدین محمود بن مظفر اور مجد الدین علی بن جعفر کی سرپرستی اور ہمت افزائی کی بدولت تصنیف و تالیف کے کام میں مشغول ہوگئے، بغداد کی آمد و رفت کے دوران میں بعض اہم مقامات پر رکے اور ان مقامات کے علماء و فضلاء سے ملاقات اور علمی و فلسفیانہ موضوعات پر مباحثہ و مناظرہ کیا، غالباً ان مقامات پر انھوں نے مجالسِ وعظ بھی منعقد کیں، شہرستانی نے تکمیل علم و تحقیق کی غرض سے مختلف مقامات کا سفر اور وہاں کے کتاب خانوں سے استفادہ کیا، انھوں نے ان مقامات کے علماء و فضلاء کے افکار و نظریات کی خوشہ چینی کی اور خود اپنی تالیفات ان کی خدمت میں پیش کیں، ظہیر الدین بیہقی نے اپنی تصنیف "تاریخ حکماء الاسلام" میں شہرستانی کے ساتھ انکی دو ملاقاتوں کا ذکر کیا ہے، جن میں امام ابو منصور عبادی، موفق الدین احمد لیثی، امام ابوالحسن حمویہ، شہاب الدین واعظ شنور کانی وغیرہم بھی موجود تھے، انھوں نے لکھا ہے کہ ایک ملاقات کے دوران شہرستانی نے اپنی تصنیف "المناہج والآیات" کے بعض وہ ابواب پڑھکر سنائے جن میں ابن سینا

کے خیالات پر تنقید بھی، نیز بعض فلسفیانہ مسائل کی تعبیر و تشریح کی، وہ لکھتے ہیں: "میں نے ان سے کہا
ان میں سے ہر باب اور اعتراض پر بحث ضروری ہے لیکن وقت نے مساعدت نہیں کی اور وہ
وہاں سے کوچ کر گئے"۔[1] بیہقی نے شہرستانی کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اسکی اہمیت بہت زیادہ ہے
کیونکہ وہ شہرستانی کے معاصر تھے، اور ان سے انکی ملاقاتیں ہوتی تھیں، شہرستانی سے متعلق بیہقی
کی تحریروں کو وہی درجہ حاصل ہے جو ابن السمعانی اور خوارزمی کی تحریروں کا ہے۔

سلطان سنجر کے دربار سے تعلق جس وقت شہرستانی بغداد سے خراسان واپس آئے، سلطان سنجر
کا دربار اپنی اہمیت اور رونق کے لیے معروف روزگار تھا، شہرستانی نے خراسان میں اس دربار کے بعض
اکابر سے ربط و تعلق پیدا کیا اور علی بن جعفر نقیب ترمذ (جو "رئیس خراسان" اور "صدر مشرق" کے القاب سے مشہور
تھا) اور نصیر الدین محمود (جس کا لقب "عین خراسان" تھا) جیسے لوگوں کے ذریعہ سلطان کے حضور میں
باریابی حاصل کی، شہرستانی کی مرو میں آمد کی تاریخ کا صحیح علم نہیں ہے لیکن محمد رضا جلالی کے نزدیک وہ
۵۱۴ھ اور ۵۲۱ھ کی درمیانی مدت میں مرو آئے تھے، ۵۲۱ھ میں (جو کتاب الملل والنحل کی تصنیف
کا سال ہے) وہ سنجر کے دربار سے وابستہ تھے اور نصیر الدین محمود کی حمایت و سرپرستی انھیں حاصل تھی،
نصیر الدین محمود، ۵۲۱ھ سے ۵۲۶ھ تک وزارت کے عہدے پر متمکن رہا،[2] شہرستانی نے اسی کی وزارت کے
دوران "الملل والنحل" تصنیف کی، انھوں نے اس کتاب کے مقدمے میں اس کا ذکر اسی حیثیت سے
کیا ہے، وہ اہل علم و ادب اور دوسرے ہنرمندوں کا قدردان تھا، علم و ادب کے خزانوں پر خود اسکی
نظر بہت اچھی تھی اور وہ ان کا نقاد اور جوہر شناس تھا، اس نے شہرستانی کی صحبت کو غنیمت سمجھا،
خود بھی انکی خدمت کی اور ان کے خصائل و فضائل کا تعارف سلطان سنجر سے بھی مناسب و موزوں
الفاظ میں کرایا، بالآخر نصیر الدین محمود کی کوشش سے شہرستانی کا تقرر دربار سنجر میں نائب ناظم محکمہ مراسلات

[1] تاریخ حکماء الاسلام: ۱۴۱ (مطبوعہ دمشق ۱۳۶۵ھ) [2] شرح حال و آثار شہرستانی: ۱۳

کے عہدے پر ہو گیا، نصیر الدین محمود کے علاوہ خراسان کی دوسری اہم شخصیت جسے دربار سنجر میں
قدر و منزلت حاصل تھی، تاج المعالی علی بن جعفر موسوی الملقب بہ مجد الدین وحید شرق کی تھی، انہوں نے
بھی شہرستانی کی قدردانی میں کوتاہی نہیں کی اور انکے ساتھ ہمیشہ لطف و عنایت کا برتاؤ کیا،
سلاطین کے درباروں کے عام قاعدے کے مطابق دربار سنجر میں بھی امراء و وزراء کا عروج
و زوال ہوتا رہتا تھا، ایک وقت آیا کہ نصیر الدین محمود اور علی بن جعفر موسوی کے اثر و رسوخ
میں نہ صرف کمی ہو گئی بلکہ وہ معتوب قرار پائے اور انھیں ان کے عہدوں سے معزول کر دیا گیا،
بعض دوسرے با اثر امراء کے حسد و سازش کا نتیجہ یہ ہوا کہ علی بن جعفر موسوی کو گرفتار کر کے
محبوس زنداں کر دیا گیا، اس موقع پر شہرستانی نے اس کے احسانات کو فراموش نہیں کیا بلکہ اس
کے غم و اندوہ میں شریک رہے، اور اپنی بساط کے مطابق اس کی آزادی کے لیے کوشش بھی کی،
بالآخر حالات نے پلٹا کھایا اور سلطان سنجر نے علی بن جعفر موسوی کو نہ صرف رہا کر دیا بلکہ اس کی
گرفتاری اور نظربندی پر اظہار افسوس بھی کیا، شہرستانی کو جس طرح اسکی گرفتاری پر ملال ہوا تھا
اسی طرح رہائی پر خوشی ہوئی، اپنی تصنیف "المصارعۃ" کے مقدمے میں شہرستانی نے اپنے کو
علی بن جعفر کا "ادنی خادم" لکھا ہے، اسی کتاب کی تصنیف کے دوران دربار سنجر میں یہ اکھیڑ پچھاڑ
ہوتی رہی، چنانچہ شہرستانی نے "المصارعۃ" میں ان واقعات پر اپنے رنج و ملال کا اظہار کیا ہے
اور (خواجہ نصیر الدین طوسی کی روایت کے مطابق) لکھا ہے: "ولما انتهيت الكلام في هذه المسئلة
الى هذه الغاية واردت الشروع في المسئلة السادسة والسابعة شغلني عن بيانها ما قد تكا
ثقله وبعضني حمله من فتن الزمان وطوارق الحدثان. والى الله المشتكى وعليه المعول في
الشدة والرخاء، فاقتصرت على ايراد رؤس المسائل"۔[1] اگرچہ اس عبارت سے واضح طور پر یہ

[1] شرح حال و آثار شہرستانی: ۲۱

نہیں معلوم ہوتا ہے کہ "زمانے کے فتنوں" اور "حادثات و مصائب" سے شہرستانی کی مراد کیا ہے، تاہم ان کی پریشانی طبع اور اندرونی کرب کا اندازہ ضرور ہو جاتا ہے۔

مرو میں شہرستانی کے قیام کی صحیح مدت معلوم نہیں ہے، نہ انکے کسی سوانح نگار نے اس پر روشنی ڈالی ہے، اور نہ خود انکی کسی تحریر سے اسکا اندازہ ہوتا ہے، اس کا امکان ہے کہ مرو کے دوران قیام میں وہ خراسان کے مختلف مقامات کی سیاحت کرتے رہے اور بالخصوص ترمذ کا سفر اور نقیب ترمذ کے ساتھ قیام کیا، بہر حال اتنی بات یقینی ہے کہ مرو میں انکی مدتِ قیام طویل تھی، کیونکہ ان کے زیادہ تر علمی اور تحقیقی کارنامے اسی دوران پایۂ تکمیل کو پہنچے، انھوں نے مرو کے اہم کتب خانوں سے (جن کا ذکر یاقوت نے "معجم البلدان" میں کیا ہے[1]) استفادہ کیا، چونکہ شہرستانی ایک وسیع الخیال عالم، خوش بیان واعظ اور با اخلاق انسان تھے، اس لیے آہستہ آہستہ ان کا شمار مرو کے علما اور دانشوروں میں ہونے لگا، اور وہ سلطان سنجر کے مقربوں اور معتمدوں میں شامل ہو گئے اور جب انکا تقرر نائب ناظم محکمۂ مراسلات کے عہدے پر ہوا تو وہ سلطان کے محرم راز بن گئے، اور انکی عظمت مسلّم ہو گئی، یہ امر بھی واضح نہیں ہے کہ شہرستانی مرو اور ترمذ سے شہرستان کب واپس آئے۔

البتہ اتنا یقینی ہے کہ "المصارعہ" میں انھوں نے جن ناگوار واقعات کی طرف اشارہ کیا ہے

وطن کی واپسی

ان کے بعد انھوں نے ترمذ اور مرو کے قیام اور سلطان سنجر کی خدمت پر اپنے وطن کی گوشہ نشینی کو ترجیح دی اور شہرستان واپس چلے آئے، غالباً یہ واقعہ ۵۳۳ھ اور ۵۴۶ھ کی درمیانی مدت میں پیش آیا، اور اس کے بعد انھیں اپنے مطالعے کو وسعت دینے کے مزید مواقع میسر آئے۔

وفات

۵۴۸ھ میں جبکہ شہرستانی کا قیام شہرستان میں تھا، "ترکان غز" کی فوجیں خراسان پر حملہ آور ہوئیں اور سلطان سنجر کو شکست دیکر گرفتار کر لیا، اور چند مہینے کے بعد خراسان کے پایۂ تخت مرو پر ان کا قبضہ

[1] معجم البلدان ۵ : ۳۱۵ - ۳۱۶

ہو گیا، اسی دوران انھوں نے شہرستان کا بھی محاصرہ کر لیا اور اس وقت تک جبکہ نیشاپور پر انکا قبضہ ہوا یہ محاصرہ جاری رہا اور جب نیشاپور کی تاخت و ویرانی مکمل ہو گئی تو انھوں نے شہرستان پر قبضہ کر کے وہاں بھی لوٹ مار کا بازار گرم کر دیا، اسی تاخت و تاراج کے دوران آخر شعبان ۵۴۸ھ (یا ایک ضعیف روایت کے مطابق جس کا حوالہ ابن خلکان نے دیا ہے ۵۴۹ھ) میں شہرستانی کی وفات ہو گئی۔[1]

شہرستانی اور عقلی علوم

جس زمانے میں شہرستانی نے زندگی گذاری وہ اس اعتبار سے مسلم سماج کے انحطاط کا زمانہ تھا کہ آزادی فکر اور آزادی رائے (جو تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں مسلمانوں کا طرۂ امتیاز رہا تھا) اگر ختم نہیں ہو گئی تھی تو حد درجہ محدود ضرور ہو گئی تھی، علوم عقلی کی طرف مسلمانوں کی توجہ بہت کم ہو گئی تھی، اور قدیم الخیال علماء کے نزدیک ان علوم کی حیثیت "فلسفے کی تاریکی" سے زیادہ نہیں تھی، علم کلام کی طرف بھی ان علماء کا رویہ یہی تھا، اور بعض محدث اور فقہاء متکلمین کو زندیق قرار دیتے تھے، ایسے زمانے اور ایسے ماحول میں شہرستانی نے علم کلام اور فلسفے کی طرف توجہ کی اور ان موضوعات پر "نہایۃ الاقدام فی علم الکلام"۔ "المصارعۃ"۔ اور "الملل والنحل" جیسی اہم کتابیں تصنیف کیں، چنانچہ یہ قدرتی امر تھا کہ شہرستانی کی یہ کوششیں فقہاء اور محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک مذموم قرار پائیں، خوارزمی اور بیہقی نے شہرستانی پر اس طرح کے اعتراضات اکثر کیے ہیں کہ وہ قرآن کی آیتوں کی ایسی تفسیر کرتے ہیں جو شریعت اور حکمت کے قوانین کے مطابق ہوتی ہے اور جس میں اسلاف کے طریقے کا لحاظ نہیں رکھا جاتا ہے، حالانکہ ان کے نزدیک قرآن کی تفسیر کا فلسفہ و حکمت سے کوئی تعلق نہیں تھا، بیہقی نے "تاریخ حکماء الاسلام" میں لکھا ہے: "وکان یصنف تفسیرا ویؤول الآیات علی قوانین الشریعۃ والحکمۃ وغیرھا. فقلت لہ ھذا عدول عن الصواب، لا تفسیر القرآن الا بآثار السلف من الصحابۃ والتابعین، والحکمۃ بمعزل عن تفسیر القرآن وتأویلہ خصوصاً ما کتب تأویلہ۔"[2] اس کا کافی امکان ہے کہ شہرستانی نے علوم عقلی کی طرف اسی لیے توجہ کی ہو

[1] وفیات الاعیان ۳ : ۴۰۳ - ۴۰۴ [2] تاریخ حکماء الاسلام : ۱۴۱

اس زمانے میں ان علوم کے خلاف قدیم الخیال علما، محدثین اور فقہا نے "اعلان جہاد" کر دیا تھا، وقت کا جو عام رجحان تھا، اس کے پیش نظر یہ امر چنداں باعث تعجب نہیں ہے کہ شہرستانی پر "الحاد" کی طرف میلان رکھنے کا الزام لگایا گیا اور انھیں عقائد کو خراب کرنے کا مجرم قرار دیا گیا۔

تصانیف جتنے مصنفوں نے شہرستانی کے حالات لکھے ہیں، تقریباً سب نے انکی تصانیف کی کثیر تعداد کی طرف اشارہ کیا ہے، ظہیرالدین بیہقی نے اپنی تصنیف "تاریخ حکماء الاسلام" میں انکی تعداد بیس سے زیادہ بتائی ہے، انھوں نے شہرستانی کی جن تصانیف کا صراحتاً ذکر کیا ہے ان کے نام یہ ہیں:- "کتاب الملل والنحل" "کتاب العیون والانہار"، "قصۃ موسیٰ والخضر" اور "کتاب المناہج والآیات"۔ بیہقی نے شہرستانی کے ایک تحریری لکچر کا بھی ذکر کیا ہے جو انھوں نے خوارزم کی ایک مجلس میں دیا تھا، اور جو بیہقی کی نظر سے گزرا تھا، بیہقی کی روایت کے مطابق اس میں اصول حکمت سے بحث کی گئی تھی[۱]، جیسا کہ اس دور کے سب مصنفین کی تصانیف کے ساتھ ہوا، شہرستانی کی جملہ تصانیف بھی ہم تک نہیں پہنچ سکیں، اور ان میں سے زیادہ تر یا ضائع ہو گئیں، یا ابھی تک ہمارے لیے پردۂ خفا میں ہیں، اس لیے انکی تصانیف کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، وہ تصانیف جو اس وقت موجود نہیں ہیں اور جو موجود ہیں۔

شہرستانی کی غیر موجود تصانیف جن کے نام ہمیں معلوم ہو سکے ہیں، درج ذیل ہیں:-

(۱) تلخیص الاقسام لمذاہب الأنام فی علم الکلام۔ اسکا دوسرا نام تلخیص الاقسام لمذاہب الاعلام ہے

(۲) کتاب العیون والانہار۔

(۳) کتاب المناہج والآیات۔ اسکے چند اور متعارف نام "المناہج والبیان"، "المناہج والبینات" اور "المناہج" ہیں، ظہیرالدین بیہقی نے لکھا ہے کہ اس کتاب میں شہرستانی نے ابن سینا کے عقائد کی تردید کی ہے، محمد رضا جلالی کا خیال ہے کہ غالباً یہ کتاب کافی اہم ہوگی[۲]۔

---

[۱] تاریخ حکماء الاسلام: ۱۴۱ [۲] شرح حال و آثار شہرستانی: ۳۵

(۴) کتاب الارشاد الی عقائد العباد۔ (۵) کتاب دقائق الاوہام۔

(۶) کتاب المبدأ والمعاد (۷) کتاب شرح سورۃ یوسف۔ یاقوت حموی کی روایت ہے کہ یہ کتاب پر لطف عبارات سے مملو تھی، اور اس میں شہرستانی نے لکھا تھا کہ حضرت یوسفؑ کے سب بھائی نبی تھے[۱]۔

(۸) کتاب الاقطار فی الاصول۔ (۹) کتاب غایۃ المرام فی علم الکلام۔

(۱۰) قصۃ موسیٰ وخضر۔ (۱۱) کتاب اسرار العبادۃ۔ اس کتاب کی بعض عبارتیں خوانساری صاحب "روضات الجنات" نے نقل کی ہیں[۲]۔

(۱۲) کتاب تاریخ الحکماء۔ حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون" میں اس کتاب کو شہرستانی کی طرف منسوب کیا ہے[۳]۔ بعض برطانوی مستشرقین کو شہرزوری کی "تاریخ الحکماء" (جس کے دو نسخے انگلستان میں پائے جاتے تھے) کے بارے میں اشتباہ ہوا اور انھوں نے اسے شہرستانی کی طرف منسوب کر دیا، بعد میں یہ روایت مشہور جرمن محقق بروکلمان کی "تاریخ ادبیات عرب"[۴] اور اس کے ذریعہ جرجی زیدان کی "آداب اللغۃ العربیہ"[۵] میں بھی جگہ پا گئی، فرانسیسی مستشرق ہوار نے اپنی "تاریخ ادبیات عرب" میں لکھا ہے کہ "شہرستانی نے حکماء کی تاریخ میں ایک کتاب لکھی تھی جو بلاند کے پاس تھی، اس کا ترجمہ فرنیرو کے ذریعہ یورپ پہنچا، اودھ کا ایک شہزادہ اسے خرید کر ہندوستان لے گیا۔" یہ روایت بروکلمان نے بھی نقل کی ہے۔

شہرستانی کی موجودہ تصانیف میں "نہایۃ الاقدام فی علم الکلام"، "کتاب المصارعۃ"، "مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار"، "مسئلۃ فی اثبات الجوہر الفرد"، "کتاب الملل والنحل" اور "مکتوب شہرستانی

---

[۱] معجم البلدان ۵: ۳۱۵ - ۳۱۶ [۲] شرح حال و آثار شہرستانی: ۳۵۰ [۳] کشف الظنون ۱: ۲۹۱ (مطبوعہ لندن ۱۸۳۵ء) [۴] بروکلمان ۱: ۵۵۱ (مطبوعہ لیڈن ۱۹۳۷ء) [۵] آداب اللغۃ العربیہ ۳: ۱۰۸ (مطبوعہ مصر ۱۹۵۷ء) [۶] ہوار: تاریخ ادبیات عرب: ۲۴۱ (مطبوعہ بیروت ۱۹۶۶ء)

بمحمد ایلاقی" شامل ہیں۔ ان کے علاوہ شہرستانی کی وہ مجلس بھی جو خوارزم میں منعقد ہوئی تھی اور جس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے، تحریری صورت میں موجود ہے، یہ فارسی میں ہے اور اس کے علاوہ شہرستانی کی کسی اور فارسی تصنیف کا ابتک سراغ نہیں لگا ہے۔

۱۔ نہایۃ الاقدام فی علم الکلام:۔ اس کے متعدد نسخے استنبول، برلن، تہران اور بوڈلی کے کتاب خانوں میں محفوظ ہیں، یہ کتاب الیفرڈ گیوم کے زیر اہتمام آکسفورڈ سے ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی، بعد میں اس کا عربی متن بغداد سے بھی شائع ہوا۔

یہ کتاب ایک مقدمہ اور بیس مباحث پر مشتمل ہے، مقدمہ دو صفحے کا ہے اور ہر مبحث میں علم کلام کے کسی ایک اہم مسئلے (مثلاً دنیا کا حادث ہونا، موجودات کا ارادۂ باری تعالےٰ کے بموجب تغیر پذیر ہونا، توحید الٰہی، ارادۂ خداوندی، کلام باری تعالیٰ، کلام انسانی کی حقیقت، اثبات نبوت وغیرہ وغیرہ) پر سوال وجواب کی صورت میں روشنی ڈالی گئی ہے، ابو الحسن اشعری، ابو نصر فارابی، ابو علی ابن سینا، ابو اسحٰق اسفرائینی، امام الحرمین ابو المعالی جوینی، جبائی، ابو القاسم سلیمان بن ناصر انصاری جیسے متکلمین اور فلسفیوں کے اقوال وشبہات نقل کرکے ان پر اشعری علم کلام کے اصول کے مطابق خود اپنی رائے کا اظہار کیا ہے، بعض مسائل پر شہرستانی کی رائے اشاعرہ کی رائے سے مختلف ہے۔

علم کلام کے موضوع پر شہرستانی نے تین کتابیں تصنیف کی تھیں، لیکن اس وقت ان میں سے صرف یہ کتاب باقی ہے، اور کتاب "الملل والنحل" کے بعد ان کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور یہی ہے، اس کا امکان ہے کہ جو مباحث درس و وعظ کے دوران زیر بحث آئے انھیں شہرستانی نے اپنے ذہن میں محفوظ رکھا اور بعد میں شہرستان آکر اپنی یادداشت سے مرتب کرکے سوال جواب کی صورت میں بیس عنوانوں کے تحت قلمبند کر دیا، کتاب کے مطالعے سے کئی باتیں واضح ہوتی ہیں، شہرستانی نے یہ کتاب بڑھاپے میں تحریر کی تھی، ان کا ارادہ تھا کہ اس کے بعد وہ ایک اور کتاب "نہایات اوہام

الحکماء الالٰہیین" کے زیر عنوان تصنیف کریں گے اور وہ بھی بیس مباحث پر مشتمل ہوگی لیکن غالب ان کی عمر نے وفا نہیں کی اور اس لیے یہ ارادہ پورا نہیں ہو سکا۔ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اسلام کے اصول ونظریات پر شہرستانی کا مکمل اعتقاد ثابت ہوتا ہے، اور ان لوگوں کے خیالات کی تردید ہوتی ہے جنھوں نے شہرستانی کے عقائد پر شبہ ظاہر کیا ہے، انھوں نے کتاب کے آخر میں لکھا ہے:

رضینا باللہ ربا وبالاسلام دینا وبمحمد المصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم نبیا وبالقرآن اماما وبالکعبۃ قبلۃ وبالمومنین اخوانا، وقد نجز غرضنا من عشرین باباً فی بیان نہایات اقدام اہل الکلام وان تنفس الاجل وامہل العمر شرعنا فی عشرین اخری فی بیان نہایات اوہام الحکماء الالٰہیین[1]۔ اس کتاب میں شہرستانی نے کئی مقامات پر کتاب "الملل والنحل" کا حوالہ دیا ہے، اور بعض مطالب بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس سے پہلے اس موضوع پر وہ کتاب "الملل والنحل" میں اظہار خیال کر چکے ہیں، اس سے واضح ہوتا ہے کہ کتاب نہایۃ الاقدام فی علم الکلام کتاب "الملل والنحل" کے بعد تصنیف ہوئی۔

۲۔ کتاب المصارعۃ:۔ یہ کتاب "المصارعات"، "مصارعۃ الفلاسفۃ" اور "مصارع الفلاسفۃ" کے ناموں سے بھی مشہور ہے، دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں اس کا نام "مصانعات الفلاسفۃ" دیا گیا ہے[2]، شہرستانی نے اسے نقیب ترمذ کی فرمائش پر تصنیف کیا تھا، اس میں انھوں نے الٰہیات کے سات مسائل (اقسام وجود، اثبات واجب الوجود، توحید واجب الوجود، علم واجب الوجود، حدوث عالم وغیرہ) سے بحث کی ہے، ان سے ابن سینا کے عقائد کی تردید ہوتی ہے، اور امام غزالی کی "تہافۃ الفلاسفۃ" کی یاد تازہ ہو جاتی ہے، اس کتاب کا موضوع "مابعد الطبیعیات کے مسائل" ہیں۔

ساتویں صدی ہجری میں خواجہ نصیر الدین طوسی نے ابن سینا کے عقائد کے دفاع میں کئی کتابیں لکھیں

---

[1] نہایۃ الاقدام فی علم الکلام: ۵۰۳-۵۰۴، مطبوعہ آکسفورڈ ۱۹۳۴ء [2] دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۱۳: ۴۲۵

ان میں سے ایک کتاب شہرستانی کی مندرجہ بالا تصنیف کے رد میں تھی، اور اس کا نام مصارع المصارع تھا، خوش قسمتی سے خواجہ نصیرالدین نے کتاب "المصارعة" کا پورا متن اپنی تصنیف "مصارع المصارع" میں نقل کر دیا ہے۔

کتاب "المصارعة" کے مقدمے سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود شہرستانی اسے کتاب "الملل والنحل" سے اہم سمجھتے تھے[1]، بعض دوسرے اہل نظر نے بھی اس کی اہمیت کا اعتراف کیا ہے، ان میں خواجہ نصیرالدین طوسی کے علاوہ ابن قیم جوزیہ اور ملا صدرای شیرازی وغیرہما شامل ہیں۔

خواجہ نصیرالدین کی تصنیف "مصارع المصارع" کا ایک نسخہ (محمد رضا جلالی کی شہادت کے مطابق) کتاب خانہ مجلس شورائے ملی ایران میں موجود ہے۔ یہ ۴۰ صفحات پر مشتمل ہے[2]، کتاب "المصارعة" ابھی تک چھپی نہیں ہے۔

۳۔ مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار:۔ یہ قرآن کی تفسیر ہے، جس میں مصنف نے آیاتِ قرآنی کی تفسیر و تاویل احکام شریعت اور اصول حکمت کے مطابق کی ہے، محمد رضا جلالی کی شہادت کے مطابق اس تفسیر کا ایک نسخہ کتاب خانہ مجلسِ شورای ملی ایران میں موجود ہے، یہ نسخہ ۶۶۷ھ میں محمد بن محمد زانجی نے ابراہیم بن محمد ابن المؤید ابو المجامع الحموی الجوینی کے لیے لکھا تھا، یہ ۴۰۴ صفحات پر مشتمل ہے، محمد رضا جلالی نے لکھا ہے کہ تہران کے نسخے کے پہلے صفحے کی پشت پر مصنف کی یہ عبارت درج ہے "اتفقت بداية هذا المصنف فى شهور سنة ثمان وثلثين وخمسمائة"۔ اور کتاب کے آخر میں یہ اشارہ ملتا ہے کہ اسکی تکمیل محرم ۵۴۰ھ میں ہوئی[3]، اس جلد میں صرف دو سورتوں — الفاتحہ اور البقرۃ — کی تفسیر ملتی ہے، تفسیر کی کسی دوسری جلد کا ابھی تک پتہ نہیں لگا ہے۔

اپنے مطالب کے اعتبار سے یہ تفسیر شہرستانی کی تصانیف میں سب سے زیادہ قابل قدر ہے اور اس سے

---

[1] شرح حال و آثار شہرستانی: ۴۴ [2] ایضاً: ۴۲ [3] ایضاً: ۴۷

مصنف کے افکار و عقائد کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے، محمد رضا جلالی کے نزدیک اس سے جہاں ایک طرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ شہرستانی اشعری اور شافعی عقائد کے پیرو تھے، وہاں دوسری طرف اسکی شہادت بھی ملتی ہے کہ وہ اسماعیلی فرقے کی تعلیمات و تاویلات سے بیگانہ نہیں تھے، ان کا کہنا ہے کہ شہرستانی کے القاب میں "داعی الدعاۃ" کا لقب (جو تفسیر میں دیکھا جا سکتا ہے) ان کے اسی مذہبی رجحان کی غمازی کرتا ہے[1]۔

شہرستانی نے تفسیر کے مقدمے میں بارہ ۱۲ فصلوں کا ذکر کیا ہے، جو نزول قرآن کے آغاز و انجام قرآن کے جمع کیے جانے کی کیفیت، قرآن کی سورتوں کی ترتیب، قرآن کی مختلف قرأت، صحابہ اور دوسرے مفسرین کے ذکر، تفسیر و تاویل قرآن کے حقیقی مفہوم، تفسیر قرآن کی شرائط اور اسی طرح کے دوسرے امور سے متعلق ہیں۔ ان بارہ ۱۲ فصلوں کے ذکر کے بعد مصنف نے سورۂ فاتحہ کی فضیلت، اسکے مختلف ناموں، آیتوں کی تعداد اور اسکی وجہ تسمیہ پر روشنی ڈالی ہے اور پھر اصل تفسیر کا آغاز کیا ہے، پہلی جلد کے آخر میں مصنف نے سورۂ بقرہ کے مطالب کی فہرست دی ہے جس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ سورت کن احکام پر مشتمل ہے۔

۴۔ مکتوب شہرستانی بمحمد ایلاقی:۔ شہرستانی نے یہ خط اپنے معاصر فلسفی اور طبیب محمد ایلاقی (شرف الزمان ابو عبداللہ محمد بن یوسف ایلاقی، متوفی ۵۳۶ھ) کے نام لکھا تھا، اسکا موضوع واجب الوجود کا علم ہے، محمد رضا جلالی کی شہادت کے مطابق خط کے شروع میں جو عبارات درج ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے شہرستانی اور محمد ایلاقی نے ایک دوسرے کو بعض دوسرے فلسفیانہ مسائل پر دو خط اور لکھے تھے۔ یہ خط اور اس کا جواب کتابخانہ مجلس شورائے ملی ایران میں موجود ہے، اور محمد رضا جلالی ہی کی روایت کے مطابق اس کتاب خانے کا نسخہ شہرستانی کی وفات کے کچھ ہی مدت بعد کا لکھا ہوا ہے[2]۔

۵۔ مسئلة فی اثبات الجوہر الفرد:۔ یہ تصنیف "جزء لا یتجزیٰ" کے بیان میں ہے، اور اس میں اس موضوع پر فلسفیوں اور متکلمین کے اختلافِ رائے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یہ کتاب صرف ۹ صفحات پر مشتمل ہے،

---

[1] شرح حال و آثار شہرستانی: ۴۷ [2] ایضاً: ۵۳

اور کتاب "نہایۃ الاقدام فی علم الکلام" کے آخر میں طبع ہوئی ہے۔

۹۔ کتاب الملل والنحل :۔ یہ شہرستانی کی سب سے اہم اور سب سے مشہور تصنیف ہے، اسکا سنہ تالیف ۵۲۱ھ ہے، اس وقت شہرستانی سلطان سنجر کے دربار سے وابستہ تھے اور نصیر الدین محمود کا قرب انھیں حاصل تھا، اس میں مصنف نے مختلف مذاہب اور فرقوں کے اکابر کے اقوال و نظریات بغیر کسی تعصب یا جانبداری کے جمع کر دیے ہیں، کتاب کے شروع میں پانچ مقدمات ہیں، پہلا مقدمہ نصیر الدین محمود کی تعریف و توصیف سے مملو تھا، لیکن اسکی گرفتاری کے بعد شہرستانی نے یہ مقدمہ کتاب سے حذف کر دیا اور اسکی جگہ ایک مختصر سا مقدمہ شامل کر دیا[1]،

کتاب کے آغاز میں اسکی تالیف کا مقصد اس طرح واضح کیا ہے :۔ "لما وفقنی اللہ تعالی مطالعۃ مقالات اهل العالم من ارباب الدیانات والملل واهل الأهواء والنحل والوقوف علی مصادرها ومواردها واقتناص اوانسها وشواردها، اردت ان اجمع ذلك فی مختصر یحوی جمیع ما تدین به المتدینون وانتحله المنتحلون عبرة لمن استبصر واستبصارا لمن اعتبر"[2]۔

کتاب "الملل والنحل" دو حصوں میں منقسم ہے : ارباب دیانات و ملل اور اہل اہوا و نحل۔ پہلے حصے کو مزید دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: "اہل کتاب" کے مذاہب اور فرقے اور وہ مذاہب اور فرقے جنکا آسمانی ہونا مشکوک ہے لیکن جو "اہل کتاب" سے مشابہ ہیں۔ اس طور پر "ارباب دیانات و ملل" میں حسب ذیل مذاہب شامل ہیں: اسلام اور یہودی، عیسائی، مجوسی، زردشتی، ثنوی، مانوی، مزدکی، باردیصانی اور مرقونی مذاہب۔

دوسرے حصے میں حسب ذیل سے بحث کی گئی ہے:۔ اصحاب روحانیات، رائ حکیم ہرمس، اصحاب ہیاکل، اصحاب اشخاص، حرنانیہ (یا حرانیہ)، آرائے حکمائے سبعہ (جو حکمت کے ستون ہیں)، حکمائے متاخرین، فلاسفۂ اسلام، آرای عرب، معطلہ عرب، آرای ہند، براہمہ، اصحاب بودھ (گوتم بدھ)، اصحاب فکر و وہم، تناسخ میں عقیدہ رکھنے والے، بتوں کی پرستش کرنے والے اور حکمائے ہند۔ جیسا کہ اس فہرست کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے، کتاب میں ہندوستان کے مذاہب کو بہت اہمیت دی گئی ہے،

[1] شرح حال و آثار شہرستانی : ۵۶ [2] کتاب الملل والنحل ۱ : ۱ (مطبوعہ لندن ۱۸۴۶ء)

اور اس کا آخری حصہ ان ہی کے لیے مخصوص ہے۔

اصل کتاب شروع کرنے سے پہلے اور دیباچے کے بعد مصنف نے پانچ حسب ذیل مقدمات شامل کتاب کیے ہیں :۔ ۱۔ مقدمۂ اول : اہل عالم کی قسمیں۔ مصنف نے لکھا ہے کہ بعض لوگوں نے اہل عالم کی تقسیم ہفت اقلیم کی بنیاد پر کی ہے اور بعض دوسرے لوگوں نے چار جہتوں کی بنیاد پر۔ اس کے بخلاف بعض اور لوگوں نے یہ تقسیم قوموں کی بنیاد پر کی ہے، اور دنیا کی چار برگزیدہ قومیں قرار دی ہیں: عرب، عجمی (ایرانی) رومی اور ہندی۔ ایک اور گروہ نے اہل عالم کو مذاہب کی بنیاد پر تقسیم کیا ہے، خود شہرستانی نے زیر نظر کتاب میں اسی تقسیم کا لحاظ رکھا ہے۔ انھوں نے جیسا کہ عرض کیا گیا، اہل عالم کو دو گروہوں میں تقسیم کیا ہے: ارباب دیانات و ملل اور اہل اہوا و نحل۔ ارباب دیانات میں مجوسی، یہودی، عیسائی اور مسلمان وغیرہ شامل ہیں، اور اہل اہوا میں فلاسفہ، دہری، صابی، ستاروں اور بتوں کے پرستار اور براہمہ وغیرہ۔ پھر انھوں نے بیان کیا ہے کہ مجوسیوں کے ستر فرقے ہیں، یہودیوں کے اکہتر، عیسائیوں کے بہتر اور مسلمانوں کے تہتر۔

۲۔ مقدمۂ دوم : اس میں ان قوانین کا ذکر ہے جن پر اسلامی فرقوں کی تقسیم مبنی ہے۔ ۳۔ مقدمۂ سوم: آفرینش عالم کے بارے میں پہلے شبہے کا بیان۔ یہ شبہہ سب سے پہلے کس سے صادر ہوا اور آخر میں اس کا اظہار کس نے کیا۔

۴۔ مقدمۂ چہارم : ملت اسلامیہ کے بارے میں پہلے شبہے کا بیان۔ اس کی اشاعت کیسے ہوئی اور یہ کس کے ذریعہ ظہور میں آیا۔ اس میں ان اختلافات کا ذکر کیا گیا ہے جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے آخری زمانۂ حیات میں رونما ہوئے اور جن کا اثر مذہب اور سیاست دونوں پر پڑا۔ شیعہ اور معتزلہ فرقے انھی اختلافات کی پیداوار تھے[1]۔

۵۔ مقدمۂ پنجم : کتاب "الملل والنحل" کی ترتیب طریقۂ حساب کے مطابق کرنے کے سبب کا بیان۔ "دائرۃ المعارف الاسلامیہ" میں خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ اس معاملے میں انھیں خاطر خواہ کامیابی نہیں ہوئی، کیونکہ ان کا دماغ فلسفیانہ تھا، اور ریاضی کے مقصد کا نہیں تھا[2]۔

[1] میرے نزدیک اس معاملے میں شہرستانی کی رائے درست نہیں ہے مسلمانوں میں اختلافات حضرت عثمانؓ کے دور خلافت میں رونما ہوئے تھے نہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات میں۔ (ر۔ش) [2] دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۱۳ : ۴۲۵۔

ان پانچ مقدموں کے بعد کتاب کے پہلے حصے کا آغاز ہوتا ہے۔ اسلامی فرقوں کے ذکر سے پہلے "دین"، "ملت"، "شریعت"، "منہاج"، "اسلام حنیفیہ"، "سنت"، "جماعت" وغیرہ اصطلاحات کا مطلب بیان کیا ہے اور پھر مختصراً مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے عقائد نقل کیے ہیں۔ مسلمانوں کے جن فرقوں کا ذکر کیا ہے ان کی فہرست بہت طویل ہے۔ ان میں بعض اہم فرقے حسب ذیل ہیں: معتزلہ، واصلیہ، نظامیہ، جاحظیہ، جبریہ، جہمیہ، اشعریہ، خوارج، مرجیہ، شیعہ، زیدیہ، امامیہ، اسماعیلیہ، اثنا عشریہ، غالیہ، باطنیہ، اصحاب الحدیث اور اصحاب الرای۔ دوسرا اہل اہواء و نحل کے مختلف گروہوں مثلاً صابی، فلاسفہ، دور جاہلیت کے عرب اور فلاسفۂ ہند کے عقائد و آراء کے بیان اور تشریح کے لیے مخصوص ہے۔ اس میں مصنف نے ان اصول و نظریات کا ذکر بھی کیا ہے جنھیں ان گروہوں کے درمیان حد فاصل قرار دیا جاسکتا ہے اور جنکی بنیاد پر انھیں مختلف اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اس حصے کے آخر میں فلاسفۂ یونان و روم، دور جاہلیت کے حکمائے عرب، حکمائے ہند اور فلاسفۂ اسلام کے حالات زندگی اور افکار و عقائد بیان کیے ہیں، لیکن مصنف کی زیادہ تر توجہ فلسفیانہ خیالات کی تعبیر و تشریح پر رہی ہے، اور سوانح، کتابوں کے عنوانات اور واقعات کی تاریخوں کو کم اہمیت دی ہے۔ حکمائے اسلام میں سے تقریباً ڈیڑھ درجن لوگوں کا ذکر کیا ہے جن میں یعقوب بن اسحٰق کندی، حنین ابن اسحٰق، ثابت بن قرہ، احمد بن طیب سرخسی، طلحہ بن محمد نسفی، ابو علی احمد بن محمد مسکویہ، ابو نصر فارابی وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے بارے میں شہرستانی نے لکھا ہے: "قد سلکوا کلھم طریقۃ ارسطوطالیس فی جمیع ما ذھب الیہ وانفرد بہ سوی کلمات یسیرۃ ربما رأوا فیھا رأی افلاطون والمتقدمین ولما کانت طریقۃ ابن سینا ادق عند الجماعۃ ونظرہ فی الحقائق اغوص، اخترت نقل طریقتہ من کتبہ علی ایجاز واختصار، کانھا عیون کلامہ ومتون مرامہ واعرضت عن نقل طرق الباقین وکل الصید فی جوف الفرا"[4]۔ بظاہر شہرستانی پہلے شخص ہیں جنھوں نے ابن سینا کے منطق، الٰہیات اور طبیعیات سے متعلق اقوال کو اس کی تصانیف سے اخذ کر کے ان کی تلخیص کی ہے،

---

[4] کتاب الملل والنحل ۲: ۳۴۸

اور انھیں اپنی تصنیف میں نقل کیا ہے۔

اگرچہ کتاب "الملل والنحل" کی ضخامت بہت زیادہ نہیں ہے تاہم اپنی اہمیت اور قدر و قیمت کے لحاظ سے اپنے موضوع پر اس کی نظیر ملنا دشوار ہے، اس سے پہلے بھی اس موضوع پر بعض کتابیں لکھی گئی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی کتاب "الملل والنحل" جیسی بلند پایہ نہیں ہے، درحقیقت یہ کتاب مذہبوں، فرقوں اور فلسفیانہ عقائد و نظریات کی ایک مختصر مگر جامع انسائیکلوپیڈیا ہے، اس میں شہرستانی کا نقطۂ نظر بالعموم معروضی ہے، افلاطون اور فیثاغورث پر انکے مقالات خاص طور سے دلچسپ اور عالمانہ ہیں لیکن ارسطو پر ان کا مقالہ ابن سینا سے ماخوذ ہے، اسلامی فرقوں میں انھوں نے خصوصیت سے معتزلہ اور اہل تشیع کے افکار و عقائد کا بہت عمدہ تجزیہ کیا ہے، مشرق و مغرب کے قدیم و جدید فضلاء میں سے اکثر نے کتاب الملل والنحل کی اہمیت و افادیت کا اعتراف کیا ہے، بعض نے اس پر تنقیدی نظر بھی ڈالی ہے، قدیم ناقدین میں امام فخر الدین رازی کا نام سر فہرست ہے، انھوں نے اپنی تصنیف[5] "المناظرات" میں شہرستانی پر الزام لگایا ہے کہ انھوں نے کتاب "الملل والنحل" میں اپنے پیشروؤں کی خوشہ چینی کی ہے[6]، جدید فضلاء میں احمد امین نے اپنی تصنیف "قصۃ فلسفۃ الیونانیۃ" میں اس پر تنقید کی ہے، انکا اصلی اعتراض یہ ہے کہ شہرستانی نے حکمائے یونان کے اقوال نقل کرنے میں حق و باطل کی آمیزش کر دی ہے جس سے ان کے بارے میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے[7]۔

شہرستانی نے یہ کتاب ۵۲۱ھ میں تصنیف کی تھی، اس کا ترجمہ فارسی میں پہلی دفعہ خواجہ افضل الدین صدر ترکہ اصفہانی (المتوفی ۸۵۰ھ) نے ۸۴۳ھ میں کیا اور اس کا نام "تنقیح الادلۃ فی ترجمۃ کتاب الملل والنحل" رکھا، اس کے بعد ۱۰۲۱ھ میں مصطفیٰ بن خالق داد ہاشمی ثم العباسی نے شہنشاہ جہانگیر کے حکم سے لاہور میں خواجہ افضل الدین کے ترجمے پر نظر ثانی کی اور اس کا نام "توضیح الملل" رکھا، نوح بن مصطفیٰ (متوفی ۱۰۷۰ھ) نے کتاب "الملل والنحل" کو

---

[5] المناظرات: ۲۵ (مطبوعہ حیدر آباد، ۱۳۵۵ھ) [6] شرح حال و آثار شہرستانی: ۶۵

ترکی زبان میں منتقل کیا، جرمن مستشرق ہاربروکر نے اس کا ترجمہ جرمن میں کیا جو ۱۸۵۰ء میں شائع ہوا۔

کتاب الملل والنحل کے قلمی نسخے دنیا کے مختلف کتاب خانوں میں پائے جاتے ہیں، بروکلمان نے لکھا ہے کہ اس کے نسخے میونخ، پیرس، اسکوریال اور رامپور وغیرہ کے کتاب خانوں میں موجود ہیں[۱]، ان میں ایک نسخہ بہت اہم ہے، جو اسکوریال کے کتاب خانے میں محفوظ ہے اور جس کے بارے میں خیال ہے کہ وہ خود شہرستانی کا لکھا ہوا ہے[۲]۔ کتاب الملل والنحل کے ایک مرتب محمد بن فتح اللہ بدران نے اپنے مقدمے میں اس کے دس قلمی نسخوں کی تنہا مصر میں نشاندہی کی ہے، ان میں سے تین نسخے "دارالکتب المصریۃ" اور "مکتبۃ الازہر" میں پائے جاتے ہیں، تین محمود بک سبع کی ملکیت ہیں اور ایک خود محمد بن فتح اللہ بدران کے پاس ہے۔ ان میں دو نسخے (ایک مکتبۂ ازہر اور دوسرا محمود بک سبع کی ملکیت) ناکمل ہیں، اور کتاب الملل والنحل کے صرف پہلے حصے پر مشتمل ہیں، باقی سب مکمل ہیں[۳]، یہ کتاب پہلی دفعہ ۱۸۴۶ء میں برطانوی مستشرق ولیم کورٹن کے اہتمام سے لندن میں طبع ہوئی، اس نے اس کا متن کئی قلمی نسخوں کی مدد سے تیار کیا تھا، ۱۹۳۳ء میں یہی متن لیپزک (جرمنی) سے شائع ہوا[۴]۔ لندن والے اڈیشن کے بعد ۱۲۶۱ھ میں مطبع بولاق مصر میں چھپی[۵]، ہندوستان، ترکی اور مصر میں متعدد بار طبع ہو چکی ہے اور بعض مصری اڈیشنوں میں حواشی بھی شامل ہیں۔ ایران سے ۱۲۸۸ھ میں اور جامعۂ ازہر (قاہرہ) سے ۱۳۶۵ھ میں شائع ہونے والے اڈیشنوں میں مبادیات زردشت کے مقالے کا ایک حصہ بھی شامل ہے جسے مصنف نے "مقالات جیہانی" سے نقل کیا ہے، یہ مقالہ کسی اور اڈیشن میں شامل نہیں ہے، جامعۂ ازہر سے شائع ہونے والے اڈیشن کے مرتب محمد بن فتح اللہ بدران ہیں، انھوں نے لکھا ہے کہ یہ مقالہ سب سے پہلے انھیں دستیاب ہوا ہے[۶]، لیکن جیسا کہ محمد رضا جلالی نے لکھا ہے

۱؎ بروکلمان ضمیمہ ۱: ۷۶۲-۷۶۳، (مطبوعہ لیڈن ۱۹۴۳ء) ۲؎ شرح حال و آثار شہرستانی: ۷۳ ۳؎ مقدمہ کتاب الملل والنحل ۲: ۵، ۶ (مطبوعہ مصر، ۱۳۲۸ھ) ۴؎ شرح حال و آثار شہرستانی: ۷۳ ۵؎ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ ۱۳: ۲۷۴ ۶؎ مقدمہ کتاب الملل والنحل ۲: ۷

غالباً ان کی نظر سے وہ اڈیشن نہیں گزرا جو ۱۲۸۸ھ میں ایران سے شائع ہوا تھا، اس لیے انھوں نے یہ رائے قائم کی ہے[۱]، یہ مقالہ بیس صفحات پر مشتمل ہے، محمد بن فتح اللہ بدران کے مرتب کردہ اڈیشن میں وہ مقدمہ بھی شامل ہے جو نصیر الدین محمود کی تعریف میں تھا، اور بعد میں حذف کر دیا گیا تھا۔

۷۔ مجلس مکتوب شہرستانی منعقد در خوارزم:۔ جیسا کہ عرض کیا گیا، یہ شہرستانی کی واحد فارسی تصنیف ہے، جو ہم تک پہنچی ہے، یہ مجلس انھوں نے اُس وقت مرتب کی تھی جب وہ جوانی کے ایام سے گزر کر کمال کے درجے کو پہنچ چکے تھے، جیسا کہ معلوم ہے انھوں نے خوارزم کے کئی سفر کیے تھے، یہ ان ہی میں سے کسی ایک سفر کی یادگار ہے۔

اس مجلس میں ایک جگہ شہرستانی نے حضرت خضر اور حضرت موسیٰؑ کی ملاقات کا حال لکھا ہے، جیسا کہ گزر چکا ہے اس نام سے شہرستانی کی ایک مستقل تصنیف کا حوالہ بھی ملتا ہے، ہو سکتا ہے کہ زیر نظر مجلس میں شہرستانی نے اسی کا اختصار کر دیا ہو یا زیر نظر مجلس کے انعقاد کے بعد اس قصے کو زیادہ تفصیل سے لکھ کر ایک جداگانہ تصنیف کا موضوع بنا دیا ہو۔

یہ وہی مجلس ہے جس کا ذکر شہرستانی کے معاصر ظہیر الدین بیہقی نے "تاریخ حکماء الاسلام" میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں شہرستانی نے اصولِ حکمت کی طرف اشارہ کیا ہے[۲]، اس مجلس میں شہرستانی نے علم کلام کے دو اہم مسئلوں — "خلق" اور "امر" — سے بحث کی ہے، محمد رضا جلالی کی شہادت کے مطابق، اس مجلس کا ایک قلمی نسخہ کتاب خانہ مجلسِ شورای ملی ایران میں موجود ہے، اور اس کا کاتب ملا قطب علامہ شیرازی ہے[۳]۔ ۱۳۲۱ھ اور ۱۳۳۵ھ کے دوران محمد رضا جلالی نے کتاب الملل والنحل کے فارسی ترجمے کے ساتھ اس مجلس کو طبع کرایا تھا، اور اپنی تصنیف "شرح حال و آثار حجۃ الحق ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد شہرستانی (مطبوعہ ۱۳۴۳ ہجری شمسی)

۱؎ شرح حال و آثار شہرستانی: ۷۳-۷۴ ۲؎ تاریخ حکماء الاسلام: ۱۴۱ ۳؎ شرح حال و آثار شہرستانی: ۷۶

کے آخر میں پھر شامل کر دیا ہے، یہ کتاب کے ۳۰۸ صفحات پر مشتمل ہے،

شہرستانی کے حالات زندگی اور تصانیف کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے شاہ راہ عام سے ہٹ کر اپنے لیے راہ نکالی تھی، اور جیسا کہ ہر زمانے اور ہر ماحول میں دستور رہا ہو تھیں اس کی قیمت مالی پریشان حالی اور تنگ دستی کی صورت میں بھی ادا کرنی پڑی، اور طنز و تعریض کی صورت میں بھی، لیکن زمانے ہی کے ایک دوسرے دستور کے مطابق جیسے جیسے وقت گزرتا گیا، اہل علم و ادب کو ان کے علمی و ادبی کارناموں کا احساس و عرفان ہوتا گیا اور آج آٹھ صدیاں گزر جانے کے بعد ان کی آزاد خیالی اور وسیع النظری کا اعتراف کم و بیش ہر صاحب نظر کو ہے، انھوں نے بالخصوص اپنی سب سے اہم تصنیف "الملل والنحل" میں مختلف مذاہب اور فرقوں کے افکار و عقائد کا جس معروضی انداز میں تجزیہ کیا ہے، اس کی مثال اُس دور میں ملنا دشوار ہے۔

تفسیر ماجدی اردو

جلد اوّل

مولانا عبدالماجد دریابادی کی تفسیر زبان و اسلوب بیان کے علاوہ جدید معلومات کے لحاظ سے بھی اردو میں قرآن کی بہترین تفسیر ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ اس سے زیادہ جامع تفسیر اب تک اردو میں نہیں لکھی گئی، پہلے اسکو تاج کمپنی لاہور نے اپنی روایت کے مطابق بہت اہتمام سے چھاپا تھا، اب اسی تفسیر کو خود مولانا عبدالماجد دریابادی نے مزید تفسیری اضافوں کے ساتھ اپنے خاص اہتمام میں ہندوستان میں چھپوانا شروع کیا ہے جسکی افادیت اب پہلے سے کہیں زیادہ بڑھ گئی ہے، پہلی جلد جس میں سورہ بقرہ سے سورہ آل عمران تک کی تفسیر ہے چھپ گئی ہے۔ صدق بک ڈپو، کچہری روڈ، لکھنؤ سے طلب فرمائیے۔ ہدیہ کل ۱۸ اٹھارہ روپئے۔

تہذیب کی تشکیل جدید

از جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی ناظم شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۴)

ماورائی ذہنیت

ماورائی ذہنیت میں عقل، قلب اور وحی تینوں کی مشترکہ رہنمائی ضروری ہے

مغربی تہذیب میں مادی ذہنیت کی وجہ سے علم و ادراک کا صرف ایک ذریعہ (عقل) کافی سمجھا جاتا ہے، لیکن تشکیل جدید کی بنیاد ماورائی ذہنیت پر ہے، اس لیے اس میں عقل، قلب اور وحی تینوں ذرائع علم کی مشترکہ رہنمائی کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ جیسا کہ زندگی کے دوسرے حالات و معاملات میں ان کی رہنمائی ضروری ہے تنہا ایک کی رہنمائی کافی نہیں ہے؛

عقل کی تعریف و اہمیت

(۱) عقل، مادیت کے لیے مادی ذرائعِ علم کا انتہائی مقام ہے، جس کے بارے میں اہل علم کی تصریحات یہ ہیں:

امام احمدؒ کے نزدیک عقل قوت غریزیہ کا نام ہے۔

العقل غریزۃ[1] عقل قوت غریزیہ ہے۔

امام غزالیؒ نے یہ تعریف کی ہے،

---

[1] رسالہ بغیۃ المرتاد ص ۳۰۳ علامہ ابن تیمیہ۔

هی قوة غریزیة یتهیأ بها الانسان لادراک العلوم النظریة کما ان الحیاة غریزیة بها یتهیأ الجسم للحرکات الاختیاریة والادراک الحسیة[1]

عقل ایک قوۃ غریزیہ ہے جس کے ذریعہ انسان نظری علوم حاصل کرنے کے لیے تیار ہوتا ہے جیسے حیاۃ ایک قوۃ غریزیہ ہے کہ اس کے ذریعہ انسان اختیاری حرکات اور حسی ادراک کے لیے تیار ہوتا ہے۔

ابو الحسن تمیمی نے کہا ہے:

العقل لیس بجسم ولا صورة ولا جوهر وانما هو نور[2]

عقل نہ جسم ہے نہ صورت ہے اور نہ جوہر ہے، وہ صرف نور ہے۔

تشکیل جدید میں بھی عقل کی بڑی اہمیت ہے، چنانچہ قرآن حکیم کی آیات میں بکثرت حقائق موجودات محاسن کائنات، مناظر قدرت، مظاہر فطرت پر غور و فکر کرنے اور عقل سے کام لینے کی تاکید کی گئی ہے اس کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ ایک طرف انسان اپنی ضرورت و خواہش کے مطابق ان چیزوں سے فائدہ اٹھائے اور دوسری طرف ارتقاء کی فطری رفتار کے مطابق ان میں جدت پیدا کر کے باغ (دنیا) کے سجانے میں اپنے کو زیادہ سے زیادہ مفید ثابت کرے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مختلف انداز سے عقل کی اہمیت و فضیلت بیان فرمائی ہے

ایک حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

(یہ خطاب عقل سے ہے)

وعزتی وجلالی ما خلقت خلقاً اکرم علی منک بک اخذ وبک اعطی وبک اثیب وبک اعاقب

اپنی عزت و جلال کی قسم کوئی مخلوق تجھ (عقل) سے زیادہ معزز میں نے نہیں پیدا کی، تیری وجہ سے لیتا اور دیتا ہوں اور تیری

۱؎ احیاء علوم الدین ج، حقیقۃ العقل امام غزالی۔ ۲؎ کتاب العقل از بغیۃ المرتاد ص ۳۳۰

ایک روایت میں فرشتوں کا یہ سوال اور اللہ تعالیٰ کا جواب مذکور ہے:

ان الملائکة قالت یا ربنا هل خلقت شیئاً اعظم من العرش قال نعم العقل[1]

فرشتوں نے پوچھا کہ اے ہمارے پروردگار کیا آپ نے عرش سے زیادہ رتبہ والی کوئی چیز پیدا کی ہے، فرمایا ہاں عقل

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لکل شیء دعامة ودعامة المومن عقله فبقدر عقله تکون عبادته[2]

ہر شے کے لیے ستون ہے اور مومن کا ستون اس کی عقل ہے، پس عقل کی مقدار سے اس کی عبادت ہوتی ہے۔

ایک اور موقع پر فرمایا:

دین المرء عقله ومن لا عقل له لا دین له[3]

انسان کا دین اس کی عقل ہے جسکے پاس عقل نہیں اس کے پاس دین نہیں۔

ان روایتوں کو اگرچہ امام غزالی نے ذکر کیا ہے لیکن ان کی سندیں ضعیف ہیں، شاہ ولی اللہ نے بھی عقل کی اہمیت و فضیلت میں بعض روایتیں نقل کرنے کے بعد فرمایا۔

وهذه الاحادیث وان کان لاهل الحدیث فی ثبوتها مقال فان لها اسانید یقوی بعضها بعضاً[4]

ان حدیثوں کے ثبوت میں اگرچہ محدثین کو کلام ہے لیکن ان کی سندیں ایسی ہیں جو ایک دوسرے کو قوت پہنچاتی ہیں

علامہ ابن تیمیہ نے عقل سے متعلق ایسی بہت سی روایتوں کی تردید کی ہے جن سے کسی درجہ میں بھی قدیم فلاسفہ کے نظریہ عقول عشرہ کی تائید ہوتی ہے[5]، لیکن جن روایتوں سے عقل کی نفسی

۱؎ ۲؎ ۳؎ احیاء علوم الدین ج ۱ حقیقۃ العقل ۴؎ حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ المقامات والاحوال ۵؎ رسالہ بغیۃ المرتاد از ابن تیمیہ

اہمیت و فضیلت کا ثبوت ملتا ہے، ان کے مفہوم کی صداقت سے نہ ابن تیمیہؒ کو انکار ہے اور نہ کسی کو انکار کی مجال ہے۔

عقل کی رسائی و رہنمائی دونوں میں نقص ہے

ہر طبقہ و گروہ کے نزدیک عقل کی عظمت مسلّم ہونے کے باوجود اس کی رسائی اور رہنمائی نقص سے خالی نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی رسائی صرف مادیات اور حسّی تجربات تک محدود ہے، اس لیے وہ پوری زندگی پر حاوی نہیں جیسا کہ درج ذیل تصریحات سے ظاہر ہوتا ہے۔

العقل لا يتأتى منه نيل كل امر على ما هو عليه فى نفس الامر[1]

عقل سے ہر بات ٹھیک ویسی نہیں حاصل ہوتی جیسی وہ حقیقت میں ہے (کل کی نفی نہیں بعض کی نفی ہے)

دوسری جگہ ہے:

اما العقل فبامتزاج الشوائب وفساد الطريق الموصل الى المطلوب قد لا يوصل اليه[2]

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عیوب (حجابات) کی آمیزش اور فساد طریق کی وجہ سے عقل مطلوب تک نہیں پہنچاتی ہے۔

حجابات کے بارے میں شاہ ولی اللہؒ کا قول

حجابات کے بارے میں شاہ ولی اللہ کا قول ہے:-

رب انسان غلب عليه حكم الطبع فخلع ربقته[3] عن ربقة الرسم والعقل ولم ينزجر بالملامة وهذا يسمى بحجاب النفس

بسا اوقات انسان پر طبیعت کا حکم غالب آجاتا ہے اور پھر وہ تمام رسمی و عقلی پابندیوں سے آزاد اور بے خوف ہو جاتا ہے اس کو حجاب نفس کہتے ہیں۔

[1] عبقات عبقہ دہم، شاہ اسمعیل شہیدؒ [2] راقم کا مقالہ الفقیہ فی مصطلح الشریعۃ البعث الاسلامی فروری ۱۹۶۵ء [3] حجۃ اللہ البالغہ باب الحجب المانعہ

دوسری جگہ ہے:-

"طبیعت شریہ حکمرانی میکند بر قلب و عقل و ہر دو را خادم خود می سازد و ازیں جا رذائل بسیار متولد شوند و مجموع آں رذائل را نفس می گوئیم"[1]

جو حضرات حجابات نفس کو دور کر کے لطیفۂ عقلیہ کو طاقتور بنا لیتے ہیں ان کو شاہ صاحب کی اصطلاح میں راسخین فی العلم کہا جاتا ہے، چنانچہ

"و جہد بے کہ لطیفۂ عقلیہ او زور آور تر است ایشان را راسخین فی العلم گویند"[2]

حسی تجربات کے بارے میں کانٹ کی رائے

حسی تجربات پر کانٹ نے تفصیل سے بحث کی ہے، مغربی تہذیب میں یہ پہلا شخص ہے جس نے تنقیدی فلسفہ کے ذریعہ عقل کے حدود متعین کیے اور اس کو غیر مصفی علم سے بلند و برتر دکھایا،

تنقیدی فلسفہ میں اشیا کا علم حاصل کرنے سے پہلے ملکۂ علم (علم کی مشنری) کا امتحان ہوتا اور اس کی روشنی میں فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کون سے مسائل اس ملکہ سے قابل حل ہیں، اور کون اسکے دسترس سے باہر ہیں[3]

اس کے بالمقابل ادعائی فلسفہ ہے جس میں ملکۂ علم (عقل) کا جائزہ لیے بغیر کسی طے شدہ اصول کے مطابق اس سے کام لینا شروع کر دیا جاتا ہے[4]

کانٹ نے اپنی مشہور کتاب تنقید عقل محض میں خالص عقل پر جرح نہیں کی ہے، جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہوتا ہے، بلکہ عقل کے حدود بیان کر کے اس کو غیر مصفی علم سے بلند کر کے دکھایا ہے، چنانچہ اس کے بیان کے مطابق عقل سے حاصل شدہ علم کی دو قسمیں قرار پائی ہیں،

(۱) مصفی اور (۲) غیر مصفی۔

[1] الطاف القدس فصل پنجم، شاہ ولی اللہ [2] ایضاً فصل چہارم [3] تاریخ فلسفۂ جدید حصہ دوم ص ۵۲ [4] مقدمہ تنقید عقل محض ص ۱۵۵

(۱) مصفی وہ علم ہے جو ذہن کی داخلی فطرت اور اصلی ساخت سے حاصل ہو، اس میں حواس و حسی تجربہ کو قطعاً دخل نہ ہو۔

(۲) غیر مصفی وہ ہے جو حواس کے مسخ کن راستے سے آئے اور حواس و حسی تجربات سے علیحدہ نہ ہو سکے۔

جیسا کہ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے:

تجربہ ہی ایسا میدان نہیں ہے جس تک ہماری فہم محدود ہو، تجربہ ہم کو یہ ضرور بتاتا ہے کہ کیا ہے؟ مگر یہ نہیں بتاتا کہ لازمی طور پر جو کچھ ہے وہی ہونا چاہیے، اور اس کے علاوہ نہ ہونا چاہیے، لہذا تجربہ سے ہم کو کبھی درحقیقت عام صداقتوں کا علم نہیں ہوتا اور ہماری عقل جو خصوصیت کے ساتھ عام صداقتوں سے دلچسپی رکھتی ہے اس سے مطمئن نہیں بلکہ برانگیختہ ہوتی ہے،

عام حقائق جو داخلی لزوم کی خصوصیت بھی رکھتے ہوں، تجربہ سے آزاد ہونے چاہئیں یعنی ہمارا ابعد کا تجربہ کچھ بھی ہو ان کو صحیح ہونا چاہیے اور تجربہ سے پہلے بھی صحیح ہونا چاہیے،[1]

جان لاک اور ہیوم پر کانٹ کی تنقید

ایک موقع پر کانٹ انگلستان کے مشہور فلسفی جان لاک پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے،

چونکہ ایسے تجربے میں عقل کے خالص تصورات نظر آئے اس لیے انھیں تجربہ سے ماخوذ سمجھا اور پھر یہ بے اصولی برتی کہ ان تصورات سے ان معلومات میں کام لیا، جو تجربے کی حد سے کہیں آگے ہیں،[2]

ایک اور موقع پر ڈیوڈ ہیوم (David hume) پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے:-

---

[1] حکایت فلسفہ ص ۳۳۹ ول ڈوران پی ایچ ڈی [2] تنقید عقل محض ص ۱۵۵

وہ اس بات کو سمجھ گیا کہ ان تصورات کو تجربے کے دائرہ سے باہر استعمال کرنے کیلئے ضروری ہے کہ ان کی اصل بدیہی ہو مگر وہ اس کی توجیہ نہ کر سکا کہ عقل خود کیوں ان تصورات کو جو بجائے خود عقل کے اندر مربوط نہیں ہیں، معروض (وہ ہے جس کے تصور میں دیے ہوئے مشاہدے کی کثرت ادراکات متحد ہو) میں وجوباً مربوط سمجھے اور اسے یہ نکتہ نہیں سوجھا کہ شاید خود عقل ہی ان تصورات کے ذریعہ سے اس تجربہ کی بانی ہو جس میں معروضات ہم پر ظاہر ہوتے ہیں، اس لیے مجبوراً اس نے ان تصورات کو تجربہ سے ماخوذ جانا۔[1]

پھر آگے کہتا ہے:-

لیکن عقلی تصورات کا یہ تجربی استقرا جس کے چکر میں لاک اور ہیوم دونوں پڑ گئے خالص علمی معلومات کی حقیقت سے جو ہمارے پاس موجود ہے یعنی خالص ریاضی اور عام طبیعیات سے مطابقت نہیں رکھتا، اس کے واقعات خود اس کی تردید کرتے ہیں،[2]

مذہب و ایمان کے بارے میں کانٹ کی یہ رائے ہے:

کانٹ کے نزدیک مذہب و ایمان کو عقل کی قلمرو سے دور رکھنا چاہئے

مذہب و ایمان کو عقل کی دسترس اور اس کی قلمرو سے دور رکھنا چاہئے۔ مگر اسی لحاظ سے مذہب کی اخلاقی بنیاد مطلق ہونی چاہیے جو قابل اعتراض حسی تجربہ وغیرہ سے ماخوذ نہ ہونی چاہیے (نیز) اس کو عقل خطاکار کے میل سے گندہ نہ کرنا چاہیے، بلکہ اندرونی ذات کے بلاواسطہ ادراک اور وجدان سے اخذ کرنا چاہیے، ہمیں یہ ثابت کرنا چاہیے کہ خالص عقل عملی

---

[1] تنقید عقل محض ص ۱۵۵ و ص ۱۶۴ [2] ایضاً ص ۱۵۷

یہی ہو سکتی ہے یعنی بطور خود کسی تجربی شے کی مدد کے بغیر ارادہ کو متعین کر سکتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اخلاقی حسن خلقی ہے اور تجربہ سے ماخوذ نہیں ہے، امر اخلاقی جس کی ہمیں مذہب کے بنیاد کے طور پر ضرورت ہے مطلق امر ہونا چاہیے[۱]۔

یہاں کانٹ کے افکار و نظریات کی تفصیل اور ان پر تبصرہ مقصود نہیں ہے، بلکہ دکھانا صرف اس قدر ہے کہ مغرب کے اس مشہور و مسلمہ فلسفی کے نزدیک عقل سے حاصل شدہ علم ہمیشہ خالص ہوتا ہے اور وہ عقل کے فیصلے زندگی کے تمام گوشوں پر حاوی ہوتے ہیں[۲]۔

قلب کی تعریف

(۳) قلب۔ مادیت کے لیے غیر مادی ذرائع علم کا ابتدائی مقام ہے جس کے بارے میں عارفین کی تصریحات درج ذیل ہیں:-

قلب کی تعریف:-

هی قوة لطيفة روحانية وقوة باطنية[۳]

قلب ایک لطیف روحانی و باطنی قوت ہے۔

دوسری جگہ ہے:-

اعنی حقیقة روحه التی هی محل معرفة الله دون اللحم والدم[۴]

قلب سے مراد گوشت پوست سے جدا اس کی روح کی وہ حقیقت ہے جو اللہ کی معرفت کا محل ہے۔

ایک اور جگہ ہے:-

[۱] حکایت فلسفہ ص ۳۰۷ [۲] تفصیل و تبصرہ کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب لا مذہبی دور کا تاریخی پس منظر [۳] احیاء علوم الدین ج ۳ بیان معنی النفس وغیرہ [۴] شرح القصیدۃ الاصفہانیۃ ابن تیمیہ و المنقذ من الضلال القول فی سبب نشر العلم ص ۳۸

اعنی اللطیفة المدبرة لجمیع الجواهر[۱]

قلب سے مراد وہ لطیفہ ہے جو تمام جواہر کی تدبیر کرتا ہے۔

قرآن حکیم سے قلب کے ذریعۂ علم و ادراک ہونے کا ثبوت

تشکیل جدید میں قلب کی بڑی اہمیت ہے، اس کو علم و ادراک کا ماورائی ذریعہ تسلیم کیا گیا ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا (اعراف - ۲۲) — ان کے پاس دل ہیں جو سمجھتے نہیں ہیں۔

أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد - ۳) — کیا ان کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے ہیں۔

فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ (منافقون - ۱) — ان کے دلوں پر مہر لگا دی گئی ہے۔ کہ وہ نہیں سمجھتے ہیں۔

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ (بقرہ - ۱) — ان کے دلوں پر اللہ نے مہر لگا دی ہے

ان آیتوں میں سمجھ بوجھ کی اس قسم سے انکار کیا گیا ہے جس کا تعلق قلب سے ہے، عقل و خرد سے انکار مقصود نہیں۔

احادیث سے ثبوت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف حدیثوں سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے، مثلاً

اذا اراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من قلبه[۲]

جب اللہ کسی بندہ کے ساتھ بھلائی چاہتا ہے تو اسکے دل میں ایک واعظ مقرر کر دیتا ہے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

من كان له من قلبه واعظ كان عليه من الله حافظ[۳]

جس شخص کے دل میں واعظ ہوتا ہے اللہ کیجانب سے اس پر محافظ مقرر ہوتا ہے۔

[۱] احیاء علوم الدین ج ۳ بیان مثال القلب [۲] و [۳] ایضاً مجامع اوصاف القلب

ایک اور جگہ فرمایا:-

قلب المومن اجرد فیہ سراج یزھر[1] — مومن کا دل مجرد ہے جس میں چراغ چمکتا ہے۔

ایک موقع پر آپ سے شرح صدر کے بارے میں سوال کیا گیا تو جواب میں فرمایا:-

ھو نور یقذفہ اللہ تعالیٰ فی الصدر[2] — وہ ایک نور ہے جسکو اللہ تعالیٰ سینہ میں ڈالتا ہے

بزرگوں کے اقوال سے ثبوت | ائمہ اور بزرگان دین کی تصریحات سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے، مثلاً

امام مالکؒ کا ارشاد ہے:-

لیس العالم بکثرۃ الروایات ولکن العلم نور یجعلہ اللہ فی قلب ابن آدم[3] — علم کثرت روایات کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک نور ہے جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے دل میں ڈالتا ہے۔

امام غزالی نے اس نور کو مفتاح سے تعبیر کیا ہے:-

وذلک النور وھو مفتاح اکثر المعارف[4] — اور یہ نور اکثر معارف کی کنجی ہے۔

اصولیین نے اس کو قلب کی آنکھ سے تشبیہ دی ہے:

قال بھا الاصولیون عین القلب[5] — اصولیین اس کو قلب کی آنکھ کہتے ہیں۔

عارفین نے اس کو حقیقت انسانی سے تعبیر کیا ہے۔

تلک اللطیفۃ ھی حقیقۃ الانسان[6] — یہ لطیفہ ہی انسان کی حقیقت ہے۔

دوسری جگہ اس کو عرش سے تشبیہ دی ہے

القلب ھو العرش والصدر ھو الکرسی[7] — قلب عرش ہے اور سینہ کرسی ہے

۱؎ احیاء علوم الدین ج ۳ عجائب اوصاف القلب ۲؎ المنقذ من الضلال امام غزالی ۳؎ حبقات عبقہ (۹) تفہیم ص ۱۸۸
۴؎ المنقذ من الضلال ص ۳ ۵؎ نور الانوار ۶-۷؎ احیاء علوم الدین ج ۳ اللفظ الاول والرابع

مثل نورہ فی قلب المومن کمشکوٰۃ فیھا مصباح[1] — قلب مومن میں اللہ کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے کہ طاق میں چراغ رکھا ہو۔

شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) ایک خط میں لکھتے ہیں:-

معلوم ہوتا ہے کہ صاحب احوال نے قلب کے لاتعداد مقامات میں سے ابھی ایک چوتھائی بھی طے نہیں کیے، ان کا طے کرنا ضروری ہے، تاکہ عالم روحانیت کے مقام اول کے مشاہدات کی تکمیل ہو جائے[2]۔

جسمانی قلب کے ساتھ تعلق | جسمانی قلب کے ساتھ اس کا تعلق حسب ذیل طریقوں سے بیان کیا جاتا ہے:

ان تعلقہ بھا ھی تعلق الاعراض بالاجسام والاوصاف بالموصوفات او تعلق المستعمل للآلۃ بالآلۃ او تعلق المتمکن بالمکان[3] — اس کا تعلق قلب کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسا کہ اعراض کا تعلق اجسام کے ساتھ، اوصاف کا تعلق موصوف کے ساتھ، آلات کے استعمال کرنے والے کا تعلق آلہ کے ساتھ اور مکین کا تعلق مکان کے ساتھ ہوتا ہے،

دوسری جگہ ہے،

بین تلک اللطیفۃ وبین جسم القلب علاقۃ خاصۃ فانھا وان کانت متعلقۃ لسائر البدن ومستعملۃ لہ ولکنھا تتعلق بہ بواسطۃ القلب فتعلقھا الاول بالقلب وکانہ محلھا — اس لطیفہ کا خصوصی و اولین تعلق جسمانی قلب کے ساتھ ہے، پھر اس کے واسطہ پورے بدن کے ساتھ ہے، یہ گویا جسمانی قلب کا محل، اس کی سلطنت، اس کا عالم اور اس کی سواری ہے۔

۱؎ ۲؎ مکتوبات مجدد دفتر اول مکتوب ۲۵۳ ۳؎ احیاء علوم الدین ج ۳ اللفظ الاول والرابع

وملکیتھا وعالمھا و مطیتھا[۱]

شاہ ولی اللہ صاحب لکھتے ہیں:۔

"شعبۂ قلب در مضغۂ صنوبری اقامت دارد۔"[۲]

دراصل قلب اور اس سے متعلقہ امور کا تعلق علم مکاشفہ سے ہے، اس بناپر دونوں کے درمیان تعلق کی اصل نوعیت تک رسائی ہر ایک کے بس کی بات نہیں۔

وقد تحیرت عقول اکثر الخلق	جسمانی قلب اور اس قلب کے درمیان تعلق
فی ادراک وجہ علاقتہ[۳]	کا سبب معلوم کرنے میں اکثر مخلوق کی عقلیں حیران ہیں
	کیونکہ اس کا تعلق علوم مکاشفہ سے ہے۔
انہ متعلق لعلوم المکاشفۃ[۴]	اس کا تعلق علوم مکاشفہ سے ہے۔

مقام قلب کا نام شعور ولایت ہے جس کے کئی درجے ہیں

مقام قلب کا نام شعور ولایت ہے، اس کے کئی درجے ہیں:

(۱) فراست: شعور کا وہ ابتدائی درجہ ہے جس کے ذریعہ انسان بعض ظاہری علامتوں کو دیکھکر صحیح نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

اتقوا فراسۃ المومن فانہ	مومن کی فراست سے ہوشیار رہو کیونکہ
ینظر بنور اللہ[۵]	وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے

(۲) کشف: شعور کا وہ درجہ ہے جس میں حسب مراتب انسان کے احوال و دیگر حقائق منکشف ہوتے ہیں۔

کشف کی دو قسمیں ہیں:

---

[۱] احیاء علوم الدین ج ۳ اللفظ الاول والرابع [۲] الطاف القدس فصل سوئم ص ۳۰ [۳] احیاء علوم الدین ج ۳ اللفظ الاول [۴] ایضاً [۵] ترمذی عن ابی سعید وطبرانی وابن عدی عن ابی امامہ

"یکے کشف کونی کہ احوال موجودات کہ از نظر غائب باشند بروی ظاہر شود و احوال موجودات زمان ماضی یا مستقبل بروی ہویدا گردد .... دوم کشف الٰہی و آں عبارت است از یافتن احوال خود و احوال دیگر سالکان از سلوک طریق و دریافتن مرتبہ قرب ہر یکے مجذ انتقالی و علوم کہ بذات و صفات حق تعالیٰ متعلق شود و از ہمیں قبیل اشت۔"[۱]

(۳) الہام - شعور کا وہ مقام ہے جس میں غیبی ذریعہ سے خود بخود علوم کا القاء ہوتا ہے۔

قرآن حکیم میں ہے

فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا	اللہ تعالیٰ نے نفس کو بری اور نیک
(شمس - ۱)	دونوں باتوں کا القاء فرمایا

قاضی ثناء اللہ پانی پتی فرماتے ہیں:

"از اں جملہ الہام است کہ حق تعالیٰ در قلب صوفی علمی القاء فرماید و کلام ہاتف ہم از ہمیں قبیل است۔"[۲]

شعور ولایت کی رسائی بہت دور تک ہے

عارفین نے شعور ولایت کی رسائی بہت دور تک تسلیم کی ہے، مثلاً وہ

(۱) حریم خاص کی بہرہ داری کرتا ہے۔

(۲) ایمان و وجدان کے ذریعہ حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے۔

(۳) زندگی کے ان چاکوں کی رفوگری کرتا ہے جن سے عقل عاجز ہو چکی ہو۔

(۴) عقل و نقل کے درمیان واسطہ کا کام دیکر دونوں میں تعلقات استوار رکھتا ہے۔

(۵) انسان و کائنات کے درمیان رابطہ کا ایک اعلیٰ و برتر شعور قائم کرتا ہے۔

(۶) اسماء و صفات کے عکس کو جذب کرتا ہے۔

---

[۱] ارشاد الطالبین فصل در خوارق عادات قاضی ثناء اللہ پانی پتی [۲] ایضاً

(۷) بعض تکوینی امور اور غیبی مشاہدات تک رسائی حاصل کرتا ہے۔

(۸) انسان کو ایسے مقام پر پہنچاتا ہے جہاں مادی قوانین معطل اور زمان و مکان کی حد بندی ختم ہو کر اس کے ہاتھوں عجائبات و کرامات کا ظہور ہونے لگتا ہے۔

آیتوں، دوامیوں اور بزرگوں کی تصریحات سے ثبوت	اس کا ثبوت حسب ذیل آیات اور بزرگوں کے اقوال سے ملتا ہے۔

ثم سوّٰه ونفخ فیه من روحه	پھر اللہ نے انسان کو درست کیا اور
وجعل لکم السمع والابصار	اس میں اپنی روح سے کچھ پھونکدیا اور
والافئدة (سجدہ - ۱)	تمہارے لیے آنکھ، کان اور دل بنائے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے:

الا بذکر اللہ تطمئن	اسے غور سے سن لو، اللہ ہی کی یاد سے
القلوب (رعد - ۴)	دل مطمئن ہوتے ہیں۔

حدیث قدسی میں ہے

لا یسعنی ارضی ولا سمائی	میری سمائی نہ زمین میں ہو سکتی ہے اور نہ آسمان میں،
ولکن یسعنی قلب عبدی المومن[1]	صرف مومن بندہ کے دل میں میری سمائی ہوتی ہے۔

ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ بندہ کے غایت قرب کو اس طرح ظاہر فرمایا ہے جس سے شعور ولایت پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔

لا یزال العبد یتقرب الیّ	بندہ نوافل کے ذریعہ میرا قرب حاصل
بالنوافل حتی احبه واذا	کرتا رہتا ہے، یہانتک کہ میں اس سے

۱؎ گنج الاسرار فصل اول در معرفت دل مخطوطہ سندھ یونیورسٹی از الرحیم جولائی و اگست ۱۹۶۸ء

احببته کنت سمعه الذی یسمع به	محبت کرنے لگتا ہوں اور جب میں اسے
وبصره الذی یبصر به و	محبت کرتا ہوں تو اس کا کان ہو جاتا ہوں
یده التی یبطش بها ورجله	جس سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھ ہو جاتا ہوں
التی یمشی بها وفؤاده الذی	جس سے وہ دیکھتا ہے، اسکا ہاتھ ہو جاتا ہوں
یعقل به ولسانه الذی	جس سے وہ پکڑتا ہے، اسکا پاؤں ہو جاتا ہوں
یتکلم به (بخاری ومشکوٰۃ)	جس سے وہ چلتا ہے، اسکا دل ہو جاتا ہوں
	جس سے وہ سمجھتا ہے، اسکی زبان ہو جاتا ہوں
	جس سے وہ بولتا ہے۔

حضرت فرید الدینؒ مسعود نے فرمایا ہے:-

"از کثرت ذکر جلی در بالا آئینۂ دل کشادہ شود و درون دل ہفت پہلو است و در پہلوئے جائے گوہر است"[1]

شیخ شہاب الدین سہروردیؒ سے منقول ہے:

فبالتقویٰ زکت نفوسهم	تقویٰ کی وجہ سے عارفین کے نفس پاک
وبالزهد صفت قلوبهم	ہو جاتے اور زہد کی وجہ سے ان کے دل
فلما عدموا شواغل الدنیا	صاف ہو جاتے ہیں، جب یہ لوگ دنیوی
بتحقیق الزهد انفتحت مسام	مشاغل کو فنا کر دیتے ہیں (مقصود نہیں بناتے ہیں)
بواطنهم وسمعت آذان قلوبهم[2]	تو انکے باطن کے مسامات کھل جاتے ہیں اور

وہ دل کے کان سے سننے لگتے ہیں۔

۱؎ رسالہ گنج الاسرار فصل سوم در شرح دل ۲؎ عوارف المعارف ص ۶

سماعات کھلنے کے بعد کبھی عجائبات و کرامات کا ظہور ہونے لگتا ہے، جن کے ادراک سے حواس عاجز ہو جاتے ہیں۔

ان عجائب القلب خارجة	قلب کے عجائبات حواس کی مدرکات
عن مدرکات الحواس لان	سے خارج ہیں، کیونکہ خود قلب
القلب ایضاً خارج عن ادراک	بھی حس کے ادراک سے خارج ہے۔
الحس[1]	

قاضی ثناء اللہ نے اس کو دوسرے طریقے سے بیان کیا ہے۔

"ازاں جملہ تاثیراست وایں بردو گونہ است یکی آنکہ تاثیر کند در باطن مرید و او را جذب کند بسوی حق جل وعلا، دوم تاثیر در عالم کون و فساد کہ حق تعالی موافق دعاے او و ارادۂ او بظہور آرد۔"[2]

شعور ولایت نہ ہر جہت احاطہ کرتا اور نہ عقل سے بے نیاز کرتا ہے | شعور ولایت کی مذکورہ رسائی مسلّم ہونے کے باوجود نہ وہ ہر جہت کا احاطہ کرتا ہے اور نہ عقل سے بے نیاز کرتا ہے۔

والقلب اوسع منه احاطة	قلب عقل سے زیادہ وسیع ہے لیکن
لکنه لا یحیط بجوانب الامور کلها[3]	وہ تمام جوانب کا احاطہ نہیں کرتا۔

قاضی ابن رشد کا قول ہے:

انها لیست عامة للناس	علم و ادراک کا یہ طریقہ (شعور ولایت)
بما هم ناس[4]	لوگوں میں عام نہیں ہے۔

---

[1] احیاء علوم الدین ج ۳ الفرق بین العالمین ص ۱۲، [2] ارشاد الطالبین فصل از خوارق عادات [3] الفقیه فی مصطلح الشریعة البحث الاسلامی فروری ۱۹۸۶ء [4] شرح اشارات طوسی۔

پھر بسا اوقات (۱) رسمی حجابات اور (۲) ضمنی حالات کا اس قدر شدید غلبہ ہوتا ہے کہ شعور ولایت کا اصل ادراک دب جاتا یا اس کی صحت کی ضمانت نہیں باقی رہتی ہے۔

قرآن حکیم سے حجابات کا ثبوت | (۱) حجابات کا ذکر قرآن حکیم کی آیتوں میں بھی ہے

کلا بل ران علی قلوبهم	ہرگز نہیں بلکہ ان کے دلوں پر اعمال
ما کانوا یکسبون (تطفیف-۱)	کی وجہ سے زنگ لگ گیا ہے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے

ونطبع علی قلوبهم فهم	ہم ان کے دلوں پر مہر کر دیتے ہیں
لا یسمعون (اعراف - ۱۲)	پھر وہ نہیں سنتے ہیں۔

امام غزالی نے "رین" اور "طبع" کی یہ تفسیر بیان کی ہے:

واما الآثار المذمومة	آثار مذمومہ مثل تاریک دھواں
فانها مثل دخان مظلم	کے ہیں جو آئینۂ دل کی طرف چڑھتا
یتصاعد الی مرآة القلب	اور تہ بہ تہ جمتا ہے، یہاں تک کہ وہ
ولا یزال یتراکم علیه مرة	آئینہ دل تاریک ہو کر اللہ تعالی
بعد اخری الی ان یسود	سے بالکلیہ محجوب ہو جاتا ہے۔
ویظلم ویصیر بالکلیة	اسی کو قرآن حکیم نے رین اور طبع
محجوبا عن الله تعالی وهو	سے تعبیر کیا ہے۔
الطبع والرین[1]	

حجابات کی تعبیر و تفصیل | حجابات کی تعبیر و تفصیل مختلف انداز سے کی جاتی ہے،

---

[1] احیاء علوم الدین بیان جامع اوصاف القلب ص ۸ [2] گنج الاسرار فصل سوم در شرح دل

حضرت فریدالدین مسعودؒ کا قول ہے

صورت دل بشل گل نیلوفراست دو رخ	دل کی شکل گل نیلوفر کی طرح ہے جس کے
دارد دہر دو رخ "الخناس" فرود گراست	دو رخ ہیں اور ہر دو رخ شیطان
بشل عنکبوت تنہ کرد و بافتہ دپردہ ہا	(خناس) کی فرودگاہیں، شیطان نے
فرو خستہ قرارگاہ او فرو پردہا ست	اسکے گرد مکڑی کی طرح جالا بن رکھا
و دل نیز پردہا دارد بشل پردہائے	اور پردے چھوڑ رکھے ہیں، اور شیطان
گل نیلوفر (کہ) در پردہائے الخناس است	کی کمین گاہ ان ہی پردوں کے نیچے ہے
	اور دل کے بھی پردے ہیں گل نیلوفر کے

مغربی تہذیب میں فرائڈ کی رسائی ان ہی پردوں تک ہوئی ہے، جس کی بنا پر اس نے تحت الشعور کی ماہیت و نوعیت میں جنسی خواہش کا جذبہ تسلیم کیا ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا،

شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے شعور ولایت کے ادراکات میں ضعف و خلل کا ذکر اس طرح کیا ہے:

واما الکشف فیما اخلۃ الثمۃ	کشف میں خلل ان طریقوں سے راہ
الشیطانیۃ من شیاطین الجن	پاتا ہے (۱) شیطانی وساوس کے داخل
والانس اوبما اخلۃ	ہونے سے (۲) اندرونی دشمن کی
العادیات المخزونۃ عند	ریشہ دوانیوں سے (۳) مکشوف کے تمام
صاحب الکشف اوبضعفہ	جوانب کے احاطہ میں ضعف سے اور انکے علاوہ
من احاطۃ جوانب المکشوف	جن کی طرف اشارہ بعد میں آئے گا۔
الی غیرذلک مماسیاتی الاشارۃ الیہ[2]	

---

[1] گنج اسرار فصل سوم در شرح دل [2] عبقات: عبقہ ص ۶

بعض عارفین سے منقول ہے:۔

وبضعفہ وما اخلۃ اللمۃ	ضعف اور شیطانی وساوس کی مداخلت
الشیطانیۃ لا یعطی ضمانا	کے سبب قلب صحت کی ضمانت
بالصحۃ[1]	نہیں دیتا ہے۔

ابن خلدون کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے:۔

کشف صحیح اور کامل اسی وقت ہوتا ہے جب کہ شریعت کے احکام پر پورا پورا عمل ہو، بعض ان لوگوں کو بھی کشف ہوتا ہے جو شریعت پر عمل کیے بغیر ریاضت و مجاہدہ سے قلوب کو صاف کر لیتے ہیں، لیکن دونوں میں فرق کی مثال ایسی ہے جیسے کہ دو آئینہ ہوں، ایک ہموار زمین میں رکھا ہوا اور دوسرا غیر ہموار زمین میں رکھا ہو، ظاہر ہے کہ ایک میں ٹیڑھا اور ترچھا عکس پڑے گا اور دوسرے میں صاف و سیدھا عکس پڑے گا۔[2]

قلب کی مثال آئینہ جیسی ہے عارفین نے قلب (شعور ولایت) کو آئینہ کی مثال سے سمجھایا ہے یعنی جس طرح عکس لینے میں آئینہ کو طرح طرح کی رکاوٹیں پیش آتی ہیں، جن کی بنا پر صحیح عکس مشکل سے آتا ہے، اسی طرح قلب کو رکاوٹیں پیش آتی ہیں، جن کی بنا پر حاصل شدہ ادراکات کو صحت کی ضمانت نہیں ہوتی ہے۔

مثلاً آئینہ کی رکاوٹیں یہ ہیں:۔

۱۔ صیقل مکمل نہ ہوا ہو۔

۲۔ آئینہ زنگ آلود ہو۔

---

[1] الفقیہ فی مصطلح الشریعۃ [2] مقدمہ ابن خلدون مصری ص ۳۹۲

(۳) صاف و شفاف ہونے کے باوجود انعکاس کے قابل چیزیں اسکے مقابل نہ ہوں۔

(۴) مقابل ہونے کے باوجود کوئی شی درمیان میں حائل ہو،

(۵) عکس لینے کی جہت نہ معلوم ہو،

قلب کی رکاوٹیں یہ ہیں:۔

(۱) ضعف کی وجہ سے انعکاس کی پوری قابلیت نہ پیدا ہوئی ہو۔

(۲) گناہوں کی وجہ سے ظلمت و کدورت چھاگئی ہو،

(۳) صفائی کے باوجود انعکاس کی طرف توجہ نہ ہو،

(۴) توجہ کے باوجود فاسد عقائد و باطل خیالات حجاب بن گئے ہوں۔

(۵) انعکاس کے وقت مناسب ترتیب کا لحاظ نہ رکھا گیا ہو،

جو لوگ ان رکاوٹوں کو دور کرکے قلب کو مہذب و قابلِ انعکاس بنا لیتے ہیں، عارفین کی اصطلاح میں ان کو صدیقین، شہدا اور عبّاد کہا جاتا ہے۔

مہذب کردہ لطیفۂ قلبیہ او مہذب تراست ایشان را صدیقین و شہداء و عباد گویند[۱]

(باقی)

---

[۱] الطاف القدس فصل چہارم ص ۳۷

ابنُ الفارضؒ اور اُن کا کلام

از

جناب حافظ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ صاحب شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۷)

جمع و تفرقہ جمع کے معنی وصل اور تفرقہ کے معنی جدائی کے ہیں، اور سلوک میں ان کے مختلف مدارج ہوتے ہیں، ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ حالتِ فرق میں سالک کو اس کا احساس رہتا ہے کہ اسکے اعمال اسی سے صادر ہوتے ہیں، اور حالت جمع میں اس کو تمام افعال کا فاعل حقیقی حق تعالیٰ معلوم ہوتا ہے، پس خلق کا اثبات تفرقہ اور حق کا اثبات جمع ہے، اور سالک کے لیے جمع اور تفرقہ دونوں ہی ضروری ہیں، کیونکہ اگر تفرقہ نہ ہو تو اس کے لیے عبودیت ممکن نہیں، اور اگر جمع نہ ہو تو اس کو معرفت حاصل نہ ہو سکے۔ لہٰذا جب بندہ حق تعالیٰ کو مخاطب کرتا ہے خواہ سوال و دعا کی صورت میں ہو یا حمد و ثنا اور شکر کے طور پر، تو وہ مقام تفرقہ میں ہوتا ہے اور جب وہ اپنے باطن میں حق تعالیٰ کی مناجات کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اس کی ندا کو اپنے قلب میں سنتا ہے، تو وہ حالت جمع میں ہوتا ہے، اس سے بلند تر مقام جمع الجمع کا ہے جب کہ سالک اپنے نفس اور خلق سے الگ ہو جاتا ہے، اس وقت حقیقت کا شہود اس پر اس درجہ غالب ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کے سوا اسکو کسی کا شعور باقی نہیں رہتا، اس سلسلہ کے اعلیٰ ترین مقام کو فرق ثانی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس حال میں سالک کو اپنے نفس اور خلق کا شعور بھی ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ وہ تمام مخلوقات کے قیام کو حق تعالیٰ ہی کی قدرت سے اور ان کے جملہ افعال و احوال کو اسی کی مشیت سے دیکھتا ہے۔[ع]

[ع] تفصیل کے لیے دیکھئے: الرسالۃ القشیریہ، مصر ۱۹۶۶ء ج ۱ ص ۲۰۷-۲۱۰

جمع اور تفرقہ کا استعمال شیخ کے کلام میں بھی کافی ملتا ہے، ان کے نزدیک جمع ہی طریقت کا سب سے زیادہ واضح اور صاف راستہ ہے، سالک کو نصیحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

فکن بصرا وانظر وسمعا وعه وکن — لسانا وقل فالجمع اهدی طریقة (۱۹۲)

(پس تو سرتاپا آنکھ ہوجا اور دیکھ، اسی طرح کان بنجا اور سن، اور زبان ہوجا اور بول کیونکہ جمع ہی صحیح ترین راستہ ہے)

اس مقام پر پہنچنے سے پہلے شیخ کی جو حالت تھی اس کا بیان کرتے ہوئے ایک موقع پر جمع و تفرقہ کا استعمال اس طرح کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک دوئی کا ختم ہوجانا جمع اور اس کا شعور تفرقہ ہے۔ چنانچہ پہلے سالک کو نصیحت کرتے ہیں کہ نفس کو مٹا کر غیریت کو دور کردے، پھر فرماتے ہیں:۔

لذا کنت حینا قبل ان یکشف الغطا — من اللبس لا أنفک عن ثنویة (۲۳۰)

(پردہ اٹھنے سے پہلے میری حالت بھی ایک وقت ایسی ہی تھی کہ میں دوئی سے جدا نہیں ہوا تھا)

اروح بفقد بالشهود مؤلفی — واغدو بوجد بالوجود مشتتی (۲۳۱)

(میں شہود میں گم ہوکر خود کو اسکے ساتھ جمع کردیتا تھا اور اپنے وجود کو پاکر اس سے الگ ہوجاتا تھا)

یفرقنی لبی التزاما بمحضری — ویجمعنی سلبی اصطلاما بغیبتی (۲۳۲)

(میری عقل میرے حضور سے متعلق ہوکر میرے تفرقہ کا باعث ہوتی تھی اور میری نیستی میری غیبت میں مجھے خود سے الگ کرکے اس کے ساتھ جمع کردیتی تھی)

شیخ نے ان احوال کا بیان مختلف مواقع پر مختلف الفاظ میں کیا ہے، ان سب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک جمع اور تفرقہ بھی تقریباً سکر اور صحو ہی کے مانند ہے، تفرقہ میں سالک مخلوقات کا اس طرح مشاہدہ کرتا ہے کہ وہ اس کے لیے خالق سے حجاب ہوتے ہیں۔ حالت وجد و سکر میں وہ مخلوقات کے شعور سے بےخبر ہوجاتا ہے، اور صرف ذات احدیت کا مشاہدہ کرتا ہے، اس وقت خالق کا

شہود اس کے لیے مخلوقات سے حجاب کا باعث ہوتا ہے لیکن اس کا اعلیٰ ترین مرتبہ وہ ہے جبکہ وجود کے ظاہر اور باطن دونوں پہلوؤں کو وہ ایک ساتھ دیکھتا ہے، اور خالق و مخلوق میں سے کوئی دوسرے کے لیے حجاب نہیں ہوتا، جمع و تفرقہ اور وحدت و کثرت دونوں کی تجلیاں ساتھ ساتھ اس پر منعکس ہوتی ہیں، اسی مرتبہ کو شیخ نے فرق ثانی کہا ہے، اور اس کے وصول کے بعد انکی جو حالت ہوئی اس کا بیان اس طرح کیا ہے:۔

ومن فاقتی سکرا اغنیت افاقة — لدی فرقی الثانی فجمعی کوحدتی (۲۳۵)

(مجھے سکر میں جو فقر و فاقہ حاصل ہوتا تھا اس سے افاقہ ہوگیا پس میرا جمع میری وحدت کے مثل ہے)

اس کے بعد سالک کو نصیحت کرتے ہوئے فرق کو گمراہی قرار دیا ہے اور سالک کو اس سے احتراز کی تلقین کی ہے، ظاہر ہے کہ اس وقت ان کی مراد اس سے فرق اول ہے:

وفارق ضلال الفرق فالجمع منتج — هدی فرقة بالاتحاد تحدت (۲۴۰)

(فرق کی گمراہی کو دور کردے اور جمع اختیار کر، کیونکہ جمع ہی تجھ کو اس فرقہ کی ہدایت تک پہنچائیگا جنھوں نے اتحاد باللہ میں ایک دوسرے سے مسابقت کی ہے)

ایک موقع پر شیخ نے اپنے اس جمع کی کیفیت کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور اس طرف بھی اشارہ کردیا ہے کہ وہ اس مقام پر کس طرح پہنچے، اس سلسلہ میں انھوں نے اس آیت کریمہ سے فائدہ اٹھایا ہے:

إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ، يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُوْنَ وَيُقْتَلُوْنَ، وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِيْلِ وَالْقُرْاٰنِ وَمَنْ اَوْفٰى بِعَهْدِهٖ مِنَ اللّٰهِ فَاسْتَبْشِرُوْا بِبَيْعِكُمُ الَّذِيْ بَايَعْتُمْ بِهٖ، وَذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ، (سورہ ۹، التوبہ آیت ۱۱۱)

(بے شک اللہ نے مسلمانوں سے ان کی جانوں اور مالوں کو اس قیمت پر خرید لیا ہے کہ

ان کے لیے جنت ہے، وہ اللہ کی راہ میں مقاتلہ کرتے ہیں، پھر قتل کرتے ہیں اور قتل کیے جاتے ہیں، اللہ کے ذمہ توریت، انجیل اور قرآن میں اس کا سچا وعدہ ہوچکا ہے، اور اللہ سے زیادہ اپنے عہد کا پورا کرنے والا کون ہے، پس اس بیع پر خوشی مناؤ، جس کا تم نے اللہ سے معاملہ کیا ہے، اور یہی بڑی کامیابی ہے)

چنانچہ فرماتے ہیں :

ولما نقلت النفس من ملك ارضها — بحکم الشرا منها الی ملك جنة (۲۶۱)

وقد جاهدت واستشهدت فی سبیلها — وفازت ببشری بیعها حین اوفت (۲۶۲)

سمت بی لجمعی عن خلود سمائها — ولم ارض اخلادی لارض خلیفتی (۲۶۳)

(جب خریداری کے فیصلہ کے مطابق نفس کو میں اس کی سرزمین کی ملکیت سے نکال کر جنت کی بادشاہت تک لے گیا، درانحالیکہ وہ جہاد کرتے ہوئے اس کی راہ میں شہید اور عہد کو پورا کرکے بیع کی بشارت سے کامیاب ہوچکا تھا، تو میرے جمع کے لیے اپنے آسمان کے خلود سے وہ مجھے بلندی پر لے گیا کیونکہ میں اپنے خلیفہ کی زمین[ع] میں رہنے پر راضی نہیں تھا"

اس کے بعد غلبۂ حال میں شیخ پر جو کیفیت طاری ہوئی اس کا بیان متعدد اشعار میں پھیلا ہوا ہے، چند اشعار ملاحظہ ہوں :-

ولی فلك الا ومن نور باطنی — به ملك یهدی الهدی بمشیئتی (۲۶۴)

(اور ہر فلک پر میرے باطن کے نور سے ایک فرشتہ ہے جو میری ہی مشیت سے ہدایت دیتا ہے)

ولا قطر الا حل من فیض ظاهری — به قطرة عنها السحائب سحت (۲۶۵)

(اور ہر ملک میں میرے ظاہر کے فیض سے ایک قطرہ جس کی بدولت بادلوں سے بارش ہوتی ہے)

ع زمین سے مراد جسم ہے جس پر خدا کے خلیفہ کی حیثیت سے روح کی حکومت ہوتی ہے۔

ومن مطلعی النور البسیط کلمعة — ومن مشرعی البحر المحیط کقطرتی (۲۶۶)

(اور نور بسیط میرے مطلع کی ایک چمک کے مثل ہو اور بحر محیط میرے چشمہ کے ایک قطرہ کے مانند)

فنا و بقا تصوف میں فنا و بقا کی بڑی اہمیت ہے، صوفیہ ان الفاظ کا بہت استعمال کرتے ہیں اور سلوک کے مختلف مراحل میں ان سے مختلف معانی مراد لیتے ہیں، مثلاً یہ کہ سالک کی جہالت و نادانی فنا ہو کر اس کو علم و عرفان حاصل ہو جائے، یا معصیت و غفلت دور ہو کر طاعت و یاد الٰہی باقی رہ جائے، ایک معنی یہ بھی ہیں کہ اوصاف ذمیمہ بالکل زائل ہو جائیں اور صرف اوصاف حمیدہ قائم رہیں، اس سے بلند تر مرحلہ میں فنا کی تعبیر اس طرح کیجاتی ہے کہ سالک کے تمام شعور و احساس، عقل و فکر اور خواہش و ارادہ سب نابود ہو جائیں، اور وہ صرف ارادۂ الٰہیہ کے تحت باقی رہے، بہرحال فنا کتنے ہی اعلیٰ درجہ کا ہو، اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ شخصیت انسانیہ بالکل معدوم ہو جائے، بلکہ اس سے مراد انفرادی اوصاف کا محو ہونا ہے تاکہ سالک کو صفات الٰہیہ کے ساتھ بقا حاصل ہو جائے۔

امام قشیری نے فنا و بقا کے تین درجے بتائے ہیں :- ایک یہ کہ نفس اور اس کے اوصاف فنا ہو جائیں اور صرف صفات حق کے ساتھ بقا حاصل ہو، دوسرے یہ کہ صفات حق بھی مشاہدہ حق میں فنا ہو جائیں اور تیسرا درجہ یہ ہے کہ مشاہدۂ حق بھی فنا ہو جائے اور صرف وجود حق باقی رہے[ع]۔

شیخ ابن الفارض نے فنا و بقا کے الفاظ کا استعمال تو زیادہ نہیں کیا ہے لیکن ان کا کلام انکے معانی و مطالب سے معمور ہے، اور انھوں نے بارہا [illegible] اظہار مختلف پیرایوں میں کیا ہے، مقام فنا حاصل ہونے سے قبل ان کو محبوب حقیقی کی طرف سے جو جواب ملا تھا وہ یہ ہے :-

فلم تهونی ما لم تکن فیّ فانیا — ولم تفن ما لم تجتلی فیك صورتی (۹۹)

(تو میرا عاشق نہیں ہو سکتا تا آنکہ میرے اندر تو فنا نہ ہو جائے اور تو فنا نہیں ہو سکتا تا آنکہ تیرے اندر میری صورت جلوہ گر نہ ہو جائے)

ع الرسالة القشیریة، ج ۱ ص ۲۱۳

فنا کی حقیقت اس شعر سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ صفات الٰہیہ فانی کے اندر نمایاں ہو جائیں یا شاہد حقیقی اس کے قلب میں متجلی ہو جائے اور یہ مقام عشق ہی کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے، بس کمال عشق یہ ہے کہ معشوق کی محبت میں عاشق فنا اور کمال فنا یہ ہے کہ معشوق کی صفات سے فانی متصف ہو جائے اس کے بعد اس کو حیاتِ ابدی نصیب ہوتی ہے، اور اس کا مقام نہایت بلند ہو جاتا ہے، چنانچہ شیخ فرماتے ہیں :-

اذا ما احلت فی ہواہا دمی ففی ذری العز والعلیاء قدری احلت (ت ۱۲۰)

(جب اس نے اپنی محبت میں میرا خون مباح کر دیا تو میرے مقام کو عزت و رفعت کی چوٹی پر پہنچا دیا)

لعمری وان اتلفت عمری بحبہا ربحت وان ابلت حشای ابلت (ت ۱۲۱)

(قسم ہے میری حیات کی، اگر میں نے اپنی عمر کو اس کی محبت میں تلف کر دیا تو میں فائدہ ہی میں رہا اور اگر اس نے میری جان کو ہلاک کر دیا تو وہ شفایاب ہو گئی۔)

سالک کے ذاتی احوال و اوصاف وصول الی اللہ کے راستہ میں حائل ہوتے ہیں اس لیے وہ ان کو عشق کی آگ سے جلا کر خاکستر کر دیتا ہے، اس سے اس کو مقام فنا حاصل ہوتا ہے، اس کے بعد حیاتِ ابدی نصیب ہوتی ہے جس کو بقا باللہ کہا جاتا ہے۔ اس وقت اسکے مفقودہ اوصاف دوبارہ عود کر آتے ہیں اور اب ان کے اندر زیادہ قوت ہوتی ہے اور وہ شان ایزدی کا پرتو لیے ہوتے ہیں اس لیے فنا سے قبل حالت احتجاب میں سالک کے اندر جو صفات ہوتی ہیں اُن ہی کا مشاہدہ وہ فنا کے بعد حالتِ بقا میں بھی کرتا ہے، اگرچہ دونوں حالتوں میں بہت فرق ہوتا ہے، اسی حقیقت کا اظہار شیخ نے اس طرح کیا ہے :-

فافنی الہوی ما لم یکن ثم باقیا ہنا من صفات بیننا فاضمحلت (ت ۱۵۹)

(جو صفات عالم امر میں میرے ساتھ قائم نہیں تھے بلکہ عالم خلق میں مجھے دیے گئے تھے ان کو عشق نے فنا کر دیا پس وہ دور ہو گئے)

فالفیت ما القیت عنی صادرا الی ومنی واردا بمزیدتی (ت ۱۶۰)

(پس میں نے دیکھا کہ جس کو میں نے دور کر دیا تھا وہ پھر زیادتی کے ساتھ میری طرف عود کر آیا حالانکہ وہ میرے ہی پاس سے گیا تھا)

وشاہدت نفسی بالصفات التی بہا تحجبت عنی فی شہودی وحجبتی (ت ۱۶۱)

(اور جو صفات میرے لیے حجاب تھے، انھیں کے ساتھ میں نے اپنی ذات کو شہود اور احتجاب دونوں حالتوں میں دیکھا۔)

فنا کی حالت میں سالک کو کسی مخلوق میں اس کا ذاتی ارادہ و اختیار نظر نہیں آتا، وہ تمام افعال کو ارادۂ الٰہی کے تابع دیکھتا ہے، اور اس میں ساری مخلوقات کو یکساں پاتا ہے، اس لیے کائنات میں اس کو کہیں تضاد نہیں معلوم ہوتا، اس وقت حق تعالیٰ کی تجلی اس قوت و تابانی کیساتھ اس پر منکشف ہوتی ہے کہ کسی چیز کے انفرادی وجود کا اس کو شعور باقی نہیں رہتا، یہاں تک کہ خود اپنی ذات بھی اس کو موہوم معلوم ہوتی ہے، چنانچہ شیخ فرماتے ہیں :-

تعانقت الاطراف عندی وانطوی بساط السوی عدلا بحکم السویۃ (ت ۲۹۴)

وعاد وجودی فی فنا ثنویۃ الوجود شہودا فی بقا احدیۃ (ت ۲۹۵)

(تمام اطراف میرے نزدیک باہم مل گئے اور ماسوا کی بساط مساوات کے فیصلہ سے لپیٹ دی گئی اور وجود کی دوئی کے فنا ہو جانے کے بعد میرا وجود احدیت کی بقا میں شہود ہو گیا)

غرض فنا ایک روحانی کیفیت ہے جو سالک پر طاری ہوتی ہے، اس وقت وہ مخلوقات سے غائب ہو کر خالق کے حضور میں حاضر ہوتا ہے، پھر جب وہ بقا کے مقام پر پہنچتا ہے تو روحانی احوال کے قیود سے آزاد ہو جاتا ہے، اور اب خالق و مخلوق کے درمیان اس کے لیے کوئی حجاب نہیں رہتا اور وہ دونوں کا مشاہدہ ساتھ ساتھ کرتا ہے، اس امر کی تشریح شیخ نے اس طرح کی ہے :-

فلما رفعت الستر عنی کرفعه ... بحیث بدت لی النفس من غیر حجبة (۱۳)

وقد طلعت شمس الشهود فاشرق ... الوجود وحلت بی عقود اخیة (۱۴)

قتلت غلام النفس بین اقامتی ... الجدار لاحکامی وخرق سفینتی (۱۵)

(پس جب میں نے اپنے سامنے سے اس طرح پردہ ہٹا دیا کہ نفس میرے لیے بے حجاب ظاہر ہوگیا۔

اور شہود کا آفتاب اس طرح طلوع ہوا کہ سارا وجود روشن ہوگیا اور مجھ پر تمام گرہیں کھل گئیں

تو میں نے نفس کے غلام کو قتل کر دیا جبکہ ایک طرف میں احکام کے لیے دیوار اٹھا رہا تھا

اور دوسری طرف اپنی کشتی میں شگاف ڈال رہا تھا)

آخری شعر میں قرآن کریم کے اس مشہور واقعہ کی طرف تلمیح ہے جو حضرت موسیٰؑ اور خضرؑ کے درمیان پیش آیا تھا[۱]۔ قتل غلام سے مراد فنائے نفس ہے، دیوار اٹھانے سے بقا باللہ کی طرف اشارہ ہے جس میں احکام شریعت کی بجا آوری کا اہتمام بھی ہوتا ہے، اور کشتی میں شگاف ڈالنے سے مراد اپنی ہستی کو ختم کرنا ہے، ایک عارف کامل اپنی ہستی کو مٹا دینے کے بعد بقا باللہ کی حالت میں شریعت کو اپنا ظاہری لباس اور طریقت کو اندرونی شعار بنا لیتا ہے۔

اتحاد باللہ | تصوف کا سب سے زیادہ نازک اور اہم ترین مسئلہ خالق کے ساتھ مخلوقات کے تعلق کی نوعیت ہے، ایک صوفی پر جب اس تعلق کی کیفیت منکشف ہوتی ہے تو وہ اس کا بیان مختلف تشبیہات و تمثیلات کے ذریعہ کرتا ہے، چونکہ فلسفہ میں بھی اس حقیقت سے بحث کیجاتی ہے اس لیے صوفیہ کی اس وجدانی کیفیت کی تشریح کے لیے بھی فلسفہ کی زبان استعمال کیجاتی ہے، اور اسکو وحدۃ الوجود، حلول، اتحاد اور وحدۃ الشہود وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، فلسفہ جس طرح وحدۃ الوجود کی توضیح کرتا ہے اس سے عقل کو کسی قدر تشفی ہو جاتی ہے، اگرچہ قلب مطمئن نہیں ہوتا لیکن صوفیہ جن مثالوں سے اپنی اتحادی

---

[۱] سورہ ۱۸، الکہف، آیات: ۶۰-۸۲

کیفیت کو سمجھاتے ہیں، ان سے عقل و فکر کے لیے بڑی الجھنیں پیدا ہو جاتی ہیں، مگر صوفیہ اس کی پرواہ نہیں کرتے، کیونکہ ان کے نزدیک اس میں کوئی قباحت یا پیچیدگی نہیں ہوتی۔

وحدۃ الوجود سے حکماء و فلاسفہ کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وجود واحد اور مطلق ہے اور تمام اشیا و مظاہر سب اسی کے تعینات و تشخصات ہیں، جس طرح دریا کی سطح پر جو بے شمار لہریں نظر آتی ہیں، وہ سب وجود واحد یعنی پانی ہی کے مظاہر و تعینات ہیں، یا جس طرح آفتاب کی روشنی ایک ہی ہوتی ہے لیکن مختلف اشیا پر اس کی شکلیں مختلف ہو جاتی ہیں، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ ہی عالم ہے اور عالم ہی اللہ ہے۔ نہ اللہ عالم سے ماورا ہے اور نہ عالم اللہ سے خارج ہے۔

حلول کا مطلب یہ ہے کہ ذات باری کسی مخلوق کے اندر داخل ہو جائے، جس طرح پانی کوزہ کے اندر سما جاتا ہے۔ اتحاد کے مفہوم میں زیادہ وسعت ہے، اس لیے کبھی اس سے وحدۃ الوجود مراد لیا جاتا ہے اور کبھی حلول، کیونکہ حلول میں شیوع خاص ہوتا ہے اور اتحاد میں شیوع عام یعنی حلول میں خالق کسی ایک مخلوق کے اندر سمایا ہوتا ہے اور اتحاد میں تمام مخلوقات کے اندر۔

بعض صوفیہ بھی حلول یا وحدۃ الوجود کے قائل ہیں لیکن اکثر صوفیہ اس کے مخالف اور منکر ہیں، وہ اگر وحدۃ الوجود کی زبان بھی استعمال کرتے ہیں تو اس سے انکی مراد کچھ اور ہوتی ہے، کیونکہ وہ اپنی مخصوص اتحادی حالت کے ساتھ ساتھ اسلام کے نظریۂ توحید کے مطابق یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ذات باری کے مثل کوئی شے نہیں ہے، اور وہ مخلوقات کی تمام صفات سے منزہ اور عالم مادی سے ماورا ہے، اس لیے ان کے کلام میں بعض متشابہات کے لیے ظاہری مفہوم سے حلول یا وحدۃ الوجود کا اشتباہ ہوتا ہے، تو اس کی تاویل اور اس کو وحدۃ الشہود سے تعبیر کرتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات باری کی تجلیاں ان کے قلب پر اس شدت و قوت کے ساتھ ضو فگن ہوتی ہیں کہ ان کو عالم میں اسکے سوا کچھ اور نظر ہی نہیں آتا یا اس کے سوا اگر کچھ نظر آتا ہے تو اسکا وجود ان کے نزدیک محض اعتباری

اور ظلی ہوتا ہے، اور وجود حقیقی صرف حق تعالیٰ کا معلوم ہوتا ہے، لیکن صوفیہ کے اس قسم کے جملوں کی بعض علما، کوئی تاویل نہیں کرتے، وہ ان کا ظاہری مفہوم لیکر ان کو مطعون کرتے ہیں، اور ان پر حلول و اتحاد کا الزام لگاتے ہیں۔

شیخ پر حلول و اتحاد کا الزام

شیخ ابن الفارض کا شمار بھی ان ہی صوفیہ میں ہوتا ہے، کیونکہ ان کے کلام میں بھی بعض ایسے اشعار پائے جاتے ہیں جن کے ظاہری معنی حلول و اتحاد کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں، اس قسم کے کچھ اشعار اوپر بھی گذر چکے ہیں۔ مثالاً دو شعر اور ملاحظہ ہوں:

فوصفی اذا لم تدع باثنين وصفها — وهيئتها اذ واحد نحن هيئتی (ت ۲۱۵)

(پس جب تو دو نہ کہے تو میرا وصف اس کا وصف ہے اور جبکہ ہم ایک ہیں تو میری ہیئت اسکی ہیئت ہے)

وما زلت اياها واياى لم تزل — ولا فرق بل ذاتی لذاتی احبت (ت ۲۶۳)

(میں ہمیشہ سے وہ ہوں اور وہ ہمیشہ سے میں ہے اور کوئی فرق نہیں ہے بلکہ میری ذات نے میری ہی ذات سے محبت کی ہے)

اسی طرح کے اشعار کی بنا پر شیخ کے متعلق ہر زمانہ میں علما، وفقہا کی رائیں مختلف رہی ہیں، اگر کچھ لوگ ان کو اہل اللہ میں شمار کرتے ہیں تو ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو ان پر کفر و زندقہ کا الزام لگانے میں بھی تامل نہیں کرتے، اور ایک زمانہ میں اس اختلاف نے بڑی شدت اور نزاکت اختیار کر لی تھی، چنانچہ ۸۷۵ھ میں ایک بڑے ہنگامہ کا باعث ہو گیا تھا، اور مصر کے علما، دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے تھے، ایک طرف برہان الدین البقاعی، قاضی القضاۃ محب الدین بن الشحنۃ اور قاضی القضاۃ عز الدین الحلی وغیرہ بڑی بڑی ہستیاں شیخ پر حلول و اتحاد کا الزام لگاتی اور ان کی تفسیق و تکفیر کرتی تھیں، دوسری طرف شیخ محی الدین الکافیجی، قاسم بن قطلوبغا، جلال الدین سیوطی اور شیخ زکریا انصاری جیسے ممتاز علما، تھے جو ان الزامات کی تردید کرتے اور شیخ سے عقیدت

رکھتے تھے۔ یہ ہنگامہ عرصہ تک جاری رہا اور دونوں طرف سے تائید و تردید میں بہت سی کتابیں رسالے اور فتاوی لکھے گئے[۱]۔

شیخ کے نواسے شیخ علی نے بھی اپنے زمانے کا ایک واقعہ لکھا ہے، اس سے جہاں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شیخ کا کلام اس زمانہ میں بڑے ذوق و شوق کے ساتھ پڑھا جاتا تھا، اور شیخ شمس الدین الایکی جیسے بزرگ اس کے مطالعہ کی لوگوں کو ترغیب دیتے تھے، وہیں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ بعض علما، شیخ کے سخت مخالف اور ان سے بہت بدظن تھے، چنانچہ قاضی القضاۃ تقی الدین عبد الرحمن بن بنت الاعز بھی شیخ کا کلام پڑھنے والوں سے نفرت کرتے تھے اور ایک بار انھوں نے خانقاہ صلاحیہ کے اندر ایک بھری محفل میں شیخ شمس الدین الایکی کی بڑی سخت مذمت کی تھی[۲]۔

شیخ کا حلول سے انکار

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود شیخ کی زندگی میں بھی ان پر اس قسم کے الزامات لگائے گئے تھے جیسا کہ ان کے کلام میں بھی اس کے اشارے ملتے ہیں، اور ایک مقام پر انھوں نے پوری صراحت کے ساتھ حلول کی تردید کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:-

متی حلت عن قولی انا هی او اقل — وحاشا لمثلی انها فی حلت (ت ۲۷۷)

(میں اپنے اس قول سے کب دستبردار ہوا ہوں کہ میں وہ ہوں اور مجھ جیسا شخص حاشا یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس نے میرے اندر حلول کیا ہے)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ اتحاد باللہ کی ایک مخصوص کیفیت کے اعتراف کے ساتھ ساتھ حلول کے منکر تھے، اور اس مخصوص کیفیت کا ثبوت یوں پیش کیا ہے،

وها دحية وافى الامين نبينا — بصورته فی بدء وحی النبوة (ت ۲۸۰)

اجبريل قل لی كان دحية اذ بدا — لمهدی الهدی فی هيئة بشرية (ت ۲۸۱)

---

[۱] تفصیل کے لیے دیکھئے: ابن ایاس، بدائع الزہور، ج: ۲، ص: ۱۹۰۔ [۲] ملاحظہ ہو: مقدمہ شرح دیوان،

(اور دحیہ کو دیکھو جن کی صورت میں جبریل امین ہمارے نبی کے پاس ابتدائے وحی کے زمانہ میں آئے تھے۔ مجھے بتاؤ کہ کیا دحیہ ہی جبریل تھے، جبکہ وہ انسانی ہیئت میں ہادی برحق کے سامنے ظاہر ہوئے تھے)

حضرت دحیہ کلبیؓ ایک مشہور صحابی ہیں، حدیث میں ہے کہ ابتدا میں حضرت جبریلؑ کبھی کبھی ان کی صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ظاہر ہوئے تھے، شیخؒ نے اس روایت کو اپنے مخصوص اتحاد کے ثبوت اور حلول کی تردید میں پیش کیا ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح دحیہ کلبیؓ کے اندر جبریلؑ کا ظہور ہوا، اسی طرح ایک صوفی کے اندر حق تعالیٰ کا ظہور ہو سکتا ہے اور جب جبریلؑ کا دحیہؓ کی صورت میں ظاہر ہونا حلول نہیں ہے تو حق تعالیٰ کس طرح صوفی کے اندر حلول کر سکتا ہے۔

جس وقت حضرت جبریلؑ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دحیہ کلبیؓ کی صورت میں ظاہر ہوتے تو آپ جبریلؑ کو اور حاضرین دحیہؓ کو دیکھتے تھے، ظاہر ہے کہ ان دونوں رؤیتوں میں کامل ترین اور صحیح ترین رؤیت آنحضرتؐ ہی کی تھی، اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شیخؒ آگے فرماتے ہیں :-

ولی من أتم الرؤیتین اشارۃ ینزہ عن رای الحلول عقیدتی (۲۸۴)

(اور میرے لیے کامل ترین رویت میں ایک اشارہ ہے جو میرے عقیدہ کو حلول سے منزہ کر دیتا ہے)

وفی الذکر ذکر اللبس[۱] لیس بمنکر ولم اعد عن حکمی کتاب وسنۃ (۲۸۵)

(اور قرآن کریم کے اندر "لبس" کا ذکر غیر معروف نہیں ہے، اور میں کتاب و سنت کے فیصلوں سے تجاوز نہیں کیا ہے)

اس طرح شیخ نے صرف حلول سے برأت ہی نہیں ظاہر کی بلکہ اپنے عقیدہ کو قرآن و حدیث سے ثابت بھی کیا ہے، چنانچہ ایک اور موقع پر اپنے اتحاد کے ثبوت میں اس حدیث قدسی کی طرف اشارہ کیا ہے

ع۱ دیکھئے: اسد الغابۃ، طہران، ج ۲، ص: ۱۳۰۔ ع۲ اس سے غالباً ان آیتوں کی طرف اشارہ ہے جن کے اندر یہ لفظ یا اس کا کوئی صیغہ وارد ہے۔ مثلاً دیکھئے: سورہ ۶، انعام، آیت ۹ اور سورہ ۵۰، ق، آیت ۱۵

جو حدیث تقرب بالنوافل کے نام سے مشہور ہے اور جس کا مفہوم یہ ہے کہ بندہ نوافل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرتا ہے، یہاں تک کہ حق تعالیٰ خود اپنے محبوب و مقرب بندہ کا عضو بنجاتا ہے[۱]، شیخ کے الفاظ اس طرح ہیں :-

وجاء حدیث فی اتحادی ثابت روایتہ فی النقل غیر ضعیفۃ (۲۱۹)

یشیر بحب الحق بعد تقرب الیہ بنفل او اداء فریضۃ (۲۲۰)

(میرے اتحاد کے سلسلہ میں ایک حدیث وارد ہے جس کی روایت ضعیف نہیں ہے، وہ فرائض یا نوافل کے ذریعہ حق تعالیٰ کے تقرب کے بعد اس کی محبت کی طرف اشارہ کرتی ہے)

اتحاد کے متعلق شیخ کی توضیحات اتحاد کی تشریح میں شیخ نے تمثیلات سے بھی کام لیا ہے، چنانچہ ایک شعر میں آسیب زدہ عورت کی مثال پیش کی ہے،

واثبت بالبرھان قولی ضاربا مثال محق والحقیقۃ عمدتی (۲۲۳)

بمتبوعۃ ینبیک فی الصرع غیرھا علی فمھا فی مسھا حیث جنت (۲۲۴)

(میں ایک حق پرست انسان کی حیثیت سے ایک مثال بیان کر کے اپنے قول کو دلیل سے ثابت کروں گا اور حقیقت ہی پر میرا اعتماد ہے، وہ مثال ایک آسیب زدہ عورت کی ہے کہ جس وقت وہ جن کے قبضہ میں ہوتی ہے اُس کی زبان سے اس کے علاوہ کوئی دوسرا تم کو کچھ خبریں دیتا ہے)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ وہ عورت کبھی اپنی مادری زبان کے علاوہ دوسری زبان میں بولتی ہے جس سے وہ واقف نہیں ہوتی، اور عجیب و غریب باتیں اس کی زبان سے نکلتی ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت بیان کرنے والا کوئی اور ہوتا ہے، اگرچہ بظاہر عورت ہی بولتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔

ع۱ دیکھئے: بخاری جز رابع باب التواضع

اس سے شیخ یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ اتحاد کی اس حالت میں حق تعالیٰ کی تجلی بندہ پر اس درجہ غالب ہوتی ہے کہ اس کی تمام صلاحیتیں معزول ہوجاتی ہیں اور وہ اپنے ارادہ وعمل سے معطل ہوکر بالکل حق تعالیٰ کے قبضہ میں چلا جاتا ہے اور بظاہر وہ عامل نظر آتا ہے، مگر درحقیقت اس کے اعضا کے ذریعہ عامل حقیقی خود حق تعالیٰ ہوتا ہے۔

یہی تمثیل مولانا روم نے بھی ایک مقام پر پیش کی ہے، اتنا فرق ہے کہ مولانا روم نے آسیب زدہ کو عورت کے بجائے مرد اور آسیب کو پری تصور کیا ہے، ممکن ہے مولانا نے یہ تمثیل شیخ ہی سے اخذ کی ہو کیونکہ شیخ کا قصیدہ مولانا کے مطالعہ میں رہتا تھا، چنانچہ فرغانی نے سب سے پہلے اسے مولانا ہی سے پڑھا تھا[1]، مولانا فرماتے ہیں:-

چوں پری غالب شود بر آدمی — گم شود از مرد وصف مردمی

ہر چہ گوید آں پری گفتہ بود — زیں سرے ور زاں سرے گفتہ بود

چوں پری را ایں دم و قانون بود — کردگار آں پری خود چوں بود

روی او رفتہ پری خود رو شدہ — ترک بے الہام تازی گو شدہ

چوں بخود آید نداند یک لغت — چوں پری را ہست ایں ذات و صفت

پس خداوند پری و آدمی — از پری کے باشدش آخر کمی[2]

اسی طرح ایک مقام پر شیخ نے پتلیوں کے تماشہ کو مثال کے طور پر پیش کیا ہے، تماشہ گر پردہ کے پیچھے سے جو مختلف مناظر و واقعات پتلیوں کے ذریعہ سے دکھاتا ہے شیخ ان کو تفصیل کے ساتھ اس انداز سے بیان کیا ہے کہ ایک سماں بندھ جاتا ہے، پھر اچانک یہ کہہ کر سارا طلسم توڑ دیا ہے:

[1] دیکھئے: کشف الظنون الثانیۃ فی التصوف [2] مثنوی مولانا روم، مطبع نامی، کانپور۔

وکل الذی شاهدته فعل واحد — بمفرده ولکن بحجب الاکنة (۶۷۰)

اذا ما ازال الستر لم تر غیره — ولم یبق بالاشکال اشکال ریبة (۶۷۹)

(یہ سب کچھ جو تم نے دیکھا تنہا ایک ذات کا فعل ہے، لیکن پردوں کے پیچھے سے۔
جب اس نے پردہ کو ہٹا دیا تو تم نے اسکے سوا کسی کو نہ دیکھا اور بلاشبہ تمام صور و اشکال ختم ہوگئے)

ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں کہ خواب کی حالت میں جبکہ تمھارے حواس معطل ہوتے ہیں تم طرح طرح کی چیزیں دیکھتے ہو، درحقیقت وہ تمھارا نفس ہی ہے جو ان کو تمھارے سامنے پیش کرتا ہے، کیونکہ اس وقت وہ بشریت کے لباس سے مجرد ہوکر اپنے عالم میں پہنچ جاتا ہے، اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں۔

ولو انها قبل المنام تجردت — لشاهدتها مثلی بعین صحیحة (۶۷۳)

(اور اگر خواب سے قبل یعنی بیداری کی حالت میں بھی وہ حواس سے مجرد ہوجائے تو تم
اپنی صحیح آنکھ سے ان چیزوں کو مشاہدہ اسی طرح کرو جس طرح میں کر رہا ہوں)

غرض شیخ نے اپنے اتحاد کی کیفیت کو مختلف انداز میں بیان کیا ہے، اور مختلف قسم کی تشبیہات و تمثیلات سے کام لیا ہے، ان کے کلام سے وحدۃ الشہود کا نظریہ بھی نکالا جاتا ہے اور وحدۃ الوجود کا بھی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے مطالعہ کے وقت ہر مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے الفاظ کے ظاہری معنی کے علاوہ کوئی اور معنی بھی ہیں جو نہایت گہرائی میں چھپے ہوئے ہیں، اور دراصل وہی شاعر کی مراد ہے، اکثر مقام پر یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ شیخ نے اپنی ہستی کو مٹا دینے کے بعد بھی کسی نہ کسی عنوان سے اپنی انفرادیت کو باقی رکھا ہے، وہ ہر شے میں حق تعالیٰ کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں لیکن اس کو ہر شے سے بالاتر بھی سمجھتے ہیں، چنانچہ انھوں نے بڑی صراحت کے ساتھ حلول سے انکار کیا ہے اور اپنے اتحاد کو کتاب و سنت پر مبنی قرار دیا ہے، ایسی صورت میں ان پر حلول و اتحاد کا الزام لگا کر ان کو مطعون کرنا مناسب نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہماری عقل زمان و مکان اور محسوسات کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے، وہ ان ہی حدود کے اندر ہی سوچ سکتی ہے، ان سے بلند ہو کر کسی چیز کا تصور نہیں کر سکتی، لیکن حق تعالیٰ کی ذات ان حدود و قیود سے ماوراء ہے، اس لیے اس کے ساتھ جس قسم کا تعلق صوفیہ کے قلب پر منکشوف ہوتا ہے وہ کسی طرح عقل و قیاس میں نہیں آ سکتا اور نہ الفاظ کے ذریعہ اسکی تشریح کی جا سکتی ہے، چنانچہ خود صوفیہ اپنی اس کیفیت کے اظہار کے ساتھ ساتھ اس کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ الفاظ انکی کیفیت کا تحمل نہیں کر سکتے، شیخ نے بھی جا بجا اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے، اس لیے جو لوگ صوفیہ کی اس کیفیت کی تشریح وحدۃ الوجود، حلول یا وحدۃ الشہود کے الفاظ سے کرتے ہیں انکی مثال کچھ ایسی ہی ہے جیسا کہ اس شعر میں کہا گیا ہے :-

آنانکہ وصفِ حسن تو تقریر می کنند　　خوابے ندیدہ را ہمہ تعبیر می کنند

واقعہ یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کا فلسفیانہ نظریہ اور چیز ہے اور صوفیہ اپنے وجدان سے جو اتحاد با للہ محسوس کرتے ہیں وہ کوئی دوسری ہی شے ہے، جس کو ہماری عقل سمجھنے سے قاصر ہے، خود صوفیہ جن الفاظ میں اس کیفیت کو بیان کرتے ہیں اس کو صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جن پر یہ کیفیت طاری ہو چکی ہو، اسی لیے کہا گیا ہے ع ذوقِ ایں بادہ ندانی بخدا تا نہ چشی۔

در اصل صوفیہ کا تعلق مع اللہ صحیح معنی میں نہ حلول و اتحاد ہے اور نہ وحدۃ الوجود یا وحدۃ الشہود بلکہ وہ کچھ ایسی چیز ہے جس کے مکمل اظہار کے لیے انسان کی زبان میں الفاظ نہیں ہیں اور یہ کوئی عجیب بات نہیں ہے، ایسی بہت سی حقیقتیں ہیں جن کو الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا، صرف تجربہ کرکے محسوس کیا جا سکتا ہے۔

خوبی ہمیں کرشمہ و ناز و خرام نیست
بسیار شیوہ ہاست بتاں را کہ نام نیست

کتب خانۂ عرفانیہ کے اردو، فارسی مخطوطات

از جناب مولانا حکیم محمد عمران خانصاحب بی اے سعیدیہ ڈسٹرکٹ لائبریری ٹونک راجستھان

کتب خانۂ عرفانیہ پر ایک مضمون لکھا جا چکا ہے، جس کی دو قسطیں "معارف" بابت مارچ و مئی میں شائع ہوئی ہیں، اسی کی تیسری اور آخری قسط ہے۔ اس دور میں اگرچہ اردو فارسی کتابوں کی کوئی قدر نہیں تھی، فارسی کتابیں تو پھر بھی ضمنی طور پر جمع ہو جاتی تھیں، لیکن اردو کتابوں کو ناقابلِ اعتنا سمجھا جاتا تھا، اس لیے علماء کے کتابی ذخیروں میں اردو کتابیں بہت کم نظر آتی تھیں، لیکن اب اردو کی قلمی کتابوں کو بھی قدر کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ فارسی اور اردو کے نوادر کا بھی تذکرہ کر دیا جائے۔

(۱) **دیوانِ ولی** - ولی دکنی کا اردو دیوان - آخر سے قدرے ناقص ہونے کی وجہ سے تاریخ کتابت وغیرہ کا پتہ نہیں چلتا۔ شروع میں ایک مہر ثبت ہے جس میں "حافظ برکت اللہ" کندہ ہے، اس لیے یہ نسخہ بہرحال اس سے پہلے کا لکھا ہوا ہے، کتابت اور کاغذ کی حالت سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے۔ غزلیات ختم ہونے کے بعد مستزاد، مخمسات، ترجیع بند اور قصائد وغیرہ ہیں، حاشیہ پر کہیں کہیں "نسخہ" دے کر دوسرا مصرعہ بھی لکھا گیا ہے، آخر سے تین چار ورق ناقص معلوم ہوتے ہیں۔

ابتدائی غزل کا پہلا شعر یہ ہے:

کیتا ہوں تیری ناتوکوں میں وردہ زبان کا — کیتا ہوں تیری شکر کوں عنواں بیان کا الخ

(۲) **احد نامہ** - (منظوم اردو) ایک جزو پر مشتمل ہے، اس کے مرتب عبدالملک ہیں، آخری شعر سے اندازہ ہوتا ہے کہ ۱۲۲۷ھ میں نظم کیا گیا، پیش نظر نسخہ کے کاتب سید انور علی خطیب ہیں، سید احمد شہید رحمۃ اللہ علیہ کی اہلیہ محترمہ سیدہ ولیہ جو شاہ ابو اللیث صاحب کی صاحبزادی اور سید صاحب کے بھتیجے اور داماد سید محمد اسمعیل کی والدہ تھیں، ان کے لیے یہ نسخہ لکھا گیا، ۱۵ صفر ۱۲۴۴ھ تاریخ کتابت ہے، اختتام کی عبارت یہ ہے:-

"تمت کتاب احد نامہ من تصنیف عبدالملک کہ ردیف و قافیہ اش در سلک لعل و جواہر منسلک است. بتاریخ پانزدہم شہر صفر ۱۲۴۴ھ ہجری بموجب فرمائش جناب بی بی صاحبہ اعنی والدہ سید اسمٰعیل صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ بخط بہ خط سید انور علی خطیب ادیب صورت اتمام یافت۔"

رسالہ کا ابتدائی اور آخری شعر درج ذیل ہے:-

شعر اول:

احد جب ایک تھا آپے نہ دوجا کوئی استھا ہاں — محمد نور سوں کرتے ہوئے پرگھٹ سوں جگ ماہاں

آخری شعر:

ہزار اور دو سو ستائیس محمد کے سو ہجرت کوں — لکھا تب سوں یہ قصا سو میٹھے اس محمد کوں

(۳) **سکرات نامہ** - (منظوم اردو) یہ رسالہ دو جزو پر مشتمل ہے، ۱۱۹۰ھ میں ترتیب دیا گیا، ۱۵ محرم ۱۲۴۴ھ کو یہ رسالہ بھی سید انور علی صاحب کی بی بی ولیہ کے لیے

لکھا گیا تھا، اختتام کی عبارت یہ ہے:

"تمام شد سکرات نامہ بروز دوشنبہ بتاریخ پانزدہم شہر محرم الحرام ۱۲۴۴ھ بخط بہ خط سید انور علی حسب الحکم جناب عالیہ بی بی ولیہ صاحبہ دام برکاتہم ترقیم نمودہ شد"

شعر اول:-

"خدایا ہے تو ہیں عالم پناہا — تو ہیں خاوند سب کا بادشاہا

آخری شعر:-

ہزار و ایک سو نوے تھا یک سن — کہ ایں اتمام قصہ کردہ ام من

(۴) **نجات نامہ** (منظوم اردو) ایک جزو کا رسالہ ہے، اس رسالہ کے کاتب سید محمد ہیں، ۱۰ صفر ۱۲۴۴ھ کو یہ نسخہ بھی رائے بریلی تکیہ شاہ علم اللہ صاحب میں سید ولیہ کیلئے لکھا گیا، اختتام کی عبارت یہ ہے:-

"تمام شد نسخہ نجات نامہ حسب الارقام و ایما ہمشیرہ عزیزہ اعنی والدہ نور چشم لخت جگر حافظ سید محمد اسمٰعیل سلمہما اللہ تعالیٰ. عاصی سید محمد عفی عنہ، از تحریر رسالہ ہذا تاریخ دہم شہر صفر المظفر ۱۲۴۴ھ مقام رائے بریلی تکیہ حضرت شاہ علم اللہ قدس سرہ فراغت یافت"

شعر اول:-

"اول کچھ نہ تھا او نیرنکار تھا — دونوں جگ کا پیدا کرنہار تھا،

شعر آخر:-

تو اس وقت میرا مددگار ہو — اکیلا نہ کر تو میرا یار ہو،

(۵) رسالہ منظوم اردو :- یہ رسالہ مولوی نصیر الدین صاحب کی جانب منسوب ہے،
۱۴ رجمادی الاول ۱۲۵۱ھ تاریخ کتابت ہے، کاتب کا نام درج نہیں، تقریباً ایک جزو
پر مشتمل ہے :-

شعر اول :-

ہے تعریف و توصیف اُس ذات کو　　کہ جامع ہے وہ سب کمالات کو

شعر آخر :-

دعاے نصیر الدین ہووے قبول　　برکت محمد و آلِ رسول

(۶) مثنوی جگر سوزاں (قصہ دائی حلیمہ)

یہ مثنوی چالیس صفحات پر مشتمل ہے، کاتب عبد الکریم عرف منو ہیں تاریخ کتابت
درج نہیں، کتاب کے اختتام پر مثنوی کے مرتب نے ایک تصدیقی عبارت لکھی ہے، لیکن
لکھنے والے کے دستخط اس طرح ہیں کہ نام سمجھ میں نہیں آتا، یہ عبارت حسب ذیل ہے :-

"النقل کالاصل، مصنف نسخۂ ہذا محمد...."

اُس کے ابتدائی اور آخری بند یہ ہیں :-

پہلا بند :- بعد حمد حق و نعتِ احمد　　مدحِ خلفاء نبی ارشد

ہو یہ معلوم ہر نیک و بد　　جسے ہے عشق رسولِ امجد

دونوں جہاں اسے عزت بعید

آخری بند : چھوڑ کر ہر فکر کو اے فخر حزین　　عشقِ احمد میں رہا کر غمگین

حوصلہ اور جو کچھ تم کو نہیں　　یہ مناجات شہید مسکیں۔

سُن کے یارو کہو آمین آمین

(۷) دیوان واقف لاہوری (فارسی) :- از قاضی نور العین واقف، المتوفی ۱۱۹۵ھ،
کاغذ حنائی، خط فارسی، خوشخط، لوح کتاب مطلی و مینا کار، پیش نظر نسخہ اس دیوان کا بہت اچھا نسخہ
ہے، آخر میں تاریخ کتابت شوال، روز شنبہ درج ہے، لیکن سال کتابت محو کر دیا گیا ہے، اول و آخر
میں ایک ایک مہر مربع محو شدہ ثبت ہے، نسخہ ابتدائی دور کا معلوم ہوتا ہے، دہلی میں یہ نسخہ کسی کی
ملک میں رہا، لیکن نام بالکل مٹا دیا گیا ہے، اول و آخر میں ۲ دو مہریں مولوی فضل حق ٹونکی کی ثبت ہیں۔

آغاز :- اے بزم شوق تو نالاں بہر سو ساز ہا۔ الخ

(۸) دیوانِ قصاب۔ (فارسی) :- از شیخ ابو العباس قصاب، مولوی رفیع الدین صاحب
مراد آبادی نے اپنے ایک رسالہ میں صاحب دیوان کا ذکر کرتے ہوئے ان کا نام شیخ ابو العباس لکھا
ہے، پیش نظر نسخہ (۱۲۱) اوراق پر مشتمل ہے، شروع کے دو ایک ورق کم معلوم ہوتے ہیں، آخر
بھی ناقص ہے، درمیان میں متعدد مقامات پر ایک چھوٹی بیضوی مہر ثبت ہے، جس میں "اللہ محمد علی"
معکوس لکھا ہوا ہے، یعنی اس طرح "علی محمد اللہ" - ورق ۲ب پر مالک کتاب کا نام اس طرح لکھا ہے:

"این کتاب شیخ محمد علی ہر کہ دعوی کند ختم اور اکور شود در دنیا و در آخرت، خبردار۔"

ورق ۵۳ب و ۱۰۵ب پر دو مہریں "رب نجنی بمحمد و علی" ثبت ہیں، جن میں ۱۱۵۰ھ کندہ ہے،
اور ان کے ساتھ "مال شد" لکھا ہوا ہے، ورق ۷۳ب پر مہر "فیض اللہ" ۱۲۲۸ ثبت ہے، اس مہر کے ساتھ
قلم سے لکھا ہوا ہے :-

"مالک این کتاب محمد فیض اللہ.... ۱۲۳۵ھ۔"

ورق ۱۰۱ب پر مہر "ملک شہنواز" ثبت ہے، جس میں ۱۱۸۵ھ کندہ ہے، ورق ۳۸ب پر
بھی ایک مہر چہار پہلو ثبت ہے لیکن پڑھی نہیں جاتی، شروع میں مولوی فضل حق ٹونکی کی دو مہریں
خورد و کلاں ثبت ہیں۔ حاشیہ پر متعدد فارسی اشعار، دوسرے شعراء کے لکھے ہوئے ہیں، کہیں کہیں

اصل دیوان کے "نسخے" بھی حاشیہ پر درج ہیں، جس غزل سے پیش نظر نسخہ شروع ہوتا ہے اس کا مقطع یہ ہے :-

ز حق تصاب مگذر میتواں گفتن فلاطون شاں
برای درد عاشق ہر کہ درماں میکند پیدا

(۹) **دیوان جامی** :- مولانا عبدالرحمن جامیؒ کا دیوان ہے، کاغذ سفید، غیر مجدول خط رواں، کاتب محمد سجاد علی حسینی ہیں، ۲۸ رمضان ۱۲۶۴ھ تاریخ کتابت ہے، غالباً ٹونک ہی میں یہ نسخہ لکھا گیا، شروع میں مولوی فضل حق ٹونکی کی مہر ثبت ہے۔

آغاز :- موزوں ترین کلامی کہ غزل سرایان انجمن۔ الخ

(۱۰) **مجموعۃ الاشعار** :- (فارسی) مرتبہ علی قلی خاں والہ۔ فارسی شعراء کا تذکرہ اور اشعار کا مجموعہ ہے، مختلف شعراء کے اشعار جمع کئے گئے ہیں، اوپر سرخی سے ہر شاعر کا نام لکھا گیا ہے، انکے حالات دوسرے خط میں مختصر طور پر بطور مسودہ لکھنے کی کوشش کی گئی ہے، اس لیے یہ کتاب مسودہ معلوم ہوتی ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے، یہ مقدمہ علی قلی خاں کے "ذخائر الاشعار" کا ہے، ہوسکتا ہے کہ یہ مسودہ اسی سلسلہ کا ہو، آخر سے ناقص ہے اور تاریخ کتابت وغیرہ کا پتہ نہیں چلتا۔ مجموعہ ضخیم، چار پانچسو صفحات پر مشتمل ہے۔

آغاز مقدمہ :- الحمد للہ رب العالمین...... اما بعد بندہ ہیچمدان ننگ و عار ذ دوراں۔ الخ

آغاز مجموعہ :- رفتم بطبیب و گفتم از دو نہاں   گفتا کہ زغیر دوست بربند زباں۔ الخ

(۱۱) **قصائد خاقانی** :- حکیم خاقانی کے قصائد کا اچھا مجموعہ ہے، کاغذ سفید، کچھ مجدول خط واضح اور آخر سے قدرے ناقص ہے، اسی وجہ سے تاریخ کتابت وغیرہ کا پتہ نہیں چلتا، اول سے آخر تک اکثر حصہ محشی ہے، ۱۲۷۶ھ میں یہ نسخہ مولوی عبدالکریم صاحب ٹونکی کی ملک میں آیا،

آغاز :- دل من پیر تعلیم است و من طفل زبان دانش۔ الخ

(۱۲) **تحفۃ العراقین** :- از حکیم خاقانی۔ کاغذ حنائی، خط پختہ، تقطیع چھوٹی، غیر مجدول کاتب یعقوب بن شیخ ابواسحٰق ہیں، ۱۰۱۳ھ میں یہ نسخہ آگرہ میں لکھا گیا، اس لیے نہایت قدیم اور اچھا نسخہ ہے۔

(۱۳) **شرح بوستان سعدی** :- شارح حکیم محمد ساجد رامپوری ہیں جو یوسف زلیخا اور سکندر نامہ وغیرہ کے بھی شارح ہیں، تذکرۂ کاملان رامپور میں آپکے حالات درج ہیں، یہ نسخہ احقر کے جد امجد ملا عرفان رامپوری کے قلم کا لکھا ہوا ہے، جو شارح کے ہمعصر تھے، اور دونوں کا قیام رامپور میں تھا، تاریخ کتابت درج نہیں،

آغاز :- بنام جہاندار...... مضمون این بیت قائم مقام ترجمہ بسم اللہ است۔ الخ

(۱۴) **شرح قران السعدین** :- شارح مولانا نورالحق بن مولانا عبدالحق محدث دہلوی، صاحب تیسیر القاری (المتوفی ۱۰۷۳ھ) ہیں، کاغذ حنائی مجدول خط واضح، کاتب نے اپنا نام اور تاریخ کتابت نہیں لکھی، نسخہ بہت عمدہ ہے اور شارح کے قریب کے زمانہ کا لکھا ہوا ہے، اول و آخر میں ایک ایک مہر مدور محو شدہ ثبت ہے، آخر میں بعض بچوں کی تاریخ پیدائش ۱۱۹۶ھ و ۱۱۹۹ھ درج ہے لیکن ان کے نام محو شدہ ہیں، شروع میں چند قطعات و معمہ جات بھی درج ہیں، ان میں حسب ذیل قطعہ مولانا محمد تقی کی تاریخ وفات کے ہے:

عجب مرد کامل بحکم خدا   بدار الفنا سوئے دار البقاء
بجستم ز ہاتف سن شمع آں   بگفتا محمد تقی بود — با خدا
۱۲۲۲ھ

یہ شاید مولانا محمد تقی نصیر آبادی رائے بریلوی ہیں۔

(۱۵) **شرح سکندر نامہ بری** :- مقدمہ ناقص ہے، اسی وجہ سے شارح کا نام

معلوم نہیں ہو سکا، تاریخ کتابت بھی درج نہیں۔

آغاز:- خدایا جہاں بادشاہی تراست - مخفی نماند کہ الف کلمہ خدایا کہ آخرات ندا است۔ الخ

(۱۶) **قواعد علی شیر شرح سکندر نامہ** - ۹۵۶ھ کی مصنفہ آخر سے ناقص ہے، اسی وجہ سے تاریخ کتابت وغیرہ کا پتہ نہیں چلتا۔ کاغذ حنائی غیر مجدول، خط شکست - ورق اول بھی ناقص ہے۔

(۱۷) **دانش آموز شرح کریما** :- شارح نور احمد ہیں۔ کاغذ حنائی کرم خوردہ تقطیع چھوٹی، خط شکست، کاتب موسیٰ ولد میاں یعقوب ہیں۔ تاریخ کتابت درج نہیں۔ ۲۵ ذیقعدہ ۱۲۵۲ھ کو یہ نسخہ ایک روپیہ آٹھ آنہ مادھوپوری میں غلام رسول سوداگر سے مختار الدولہ محمود خاں کے کتب خانہ کے لیے خریدا گیا، شروع میں رئیس موصوف کی ایک خوبصورت مربع مہر بھی ثبت ہے۔

(۱۸) **شرح نصاب الصبیان** :- از محمد بن فصیح بن محمد کریم الدین۔ کاغذ حنائی کرم خوردہ بوسیدہ، تقطیع چھوٹی، کاتب نے اپنا نام و تاریخ کتابت نہیں لکھی، ۱۱ شوال ۱۲۵۵ھ کو یہ نسخہ بھی مختار الدولہ محمود خاں کے کتب خانہ میں عبد اللہ سوداگر ساکن خیر پور سے خریدا گیا، صاحب کتب خانہ کی مہریں بھی ثبت ہیں، ۱۹ رمضان ۱۲۹۹ھ کو یہ نسخہ دادا صاحب مرحوم قاضی عبد الحلیم صاحب نے خریدا۔

آغاز:- حمد و ثنا نامحدود و شکر و سپاس نامعدود - الخ

(۱۹) **شرح میزان الصرف** - مولوی عبد الوہاب بن حکیم محمد علی بن مولوی عبد الفتاح محتسب نارنول اس کے مصنف ہیں۔ ۱۲۸۰ھ میں عالم خاں نے یہ نسخہ ٹونک میں لکھا۔

آغاز:- الحمد للہ رب العالمین والعاقبۃ للمتقین - الخ

(۲۰) **منطق الطیر**:- کاغذ سفید مجدول، کرم خوردہ اور چپٹ زدہ، کاتب قاسم بیگ ہیں، ۱۶ صفر ۱۲۵۹ھ تاریخ کتابت ہے، ۱۹ جمادی الاولیٰ ۱۲۹۹ھ کو یہ نسخہ مولوی فضل حق ٹونکی

نے غلام قادر خاں کے کتب خانہ سے نیاز محمد خاں کی معرفت خریدا۔

(۲۱) **اخلاق ناصری**: نصیر الدین طوسی۔ کاغذ سفید، بوسیدہ، آب رسیدہ، خط شکست پختہ۔ ۵ جمادی الاولیٰ ۱۱۸۶ھ تاریخ کتابت ہے، بزمانہ شاہ عالم یہ نسخہ لکھا گیا، کاتب کا نام درج نہیں۔

(۲۲) **سلسلۃ الذہب** :- مولانا جامی کی مشہور مثنوی ہے، کاغذ سفید مجدول خط واضح اوراق ۲۲۸ ہیں، اس نسخہ کے کاتب غلام سرور بن محمد امان بن غلام محمد بن شیخ موسیٰ بن شیخ اسمٰعیل ساکن شہباز پور پرگنہ سرائل ہیں، نواب سید علی خاں بہادر کے زمانہ حکومت میں یہ نسخہ لکھا گیا، ۶ شوال ۱۲۳۶ھ مطابق ۷ جولائی ۱۸۲۱ء مطابق ۱۲۲۸ بنگلہ تاریخ کتابت ہے، آخر میں کاتب کی دو مہریں بھی ثبت ہیں، جن میں ۱۲۱۹ھ کندہ ہے۔

(۲۳) **انوار سہیلی** :- از ملا حسین واعظ کاشفی۔ کاغذ سفید، تقطیع متوسط، خط پختہ رواں، کاتب سید قاسم علی ولد سید سلام اللہ ہیں، یکم رجب ۱۲۴۳ھ کو میاں سید نبی بخش ولد سید قادر بخش کے لیے یہ نسخہ لکھا گیا، اوراق ۳۵۱ ہیں۔

(۲۴) **جوامع الحکایات و لوامع الروایات** :- از محمد بن ابی سعید الجنیدی، کاغذ حنائی، تقطیع کلاں، مجدول شنجرفی و نیلگوں، خوشخط واضح، کاتب عبد الملک ہیں، ۸ ذیقعدہ ۱۲۷۲ھ تاریخ کتابت ہے۔

(۲۵) **در منظوم** :- مولوی غلام جیلانی رفعت رامپوری کی مصنفہ ہے، کاغذ سفید مادھوپوری، خط رواں، اول سے آخر تک محشی ہے، کاتب مولوی محمد شاہ ہیں، ۱۶ ذی الحجہ ۱۲۶۱ھ کو ٹونک میں یہ نسخہ لکھا گیا۔

(۲۶) **مرأۃ الخصائل** - (فارسی) مرزا دین محمد بیگ کابلی متخلص بہ اعزاز

اس کے مرتب ہیں، وجہ تصنیف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میں زمانۂ شباب سے زمانۂ شیخوخت تک عالم میں پھرا، ہر علاقہ اور ہر ملک کے عادات و اطوار علیحدہ علیحدہ پائے، پوری عمر کے تجربہ کو اس کتاب میں جمع کیا گیا ہے، آخر میں مصنف کا ایک قطعۂ تاریخ شامل ہے، جس سے سنۂ تصنیف ۱۲۷۳ھ معلوم ہوتا ہے، یہ رسالہ پندرہ مرآت پر مرتب ہے، ہر مرآۃ میں ایک ایک علاقہ کے خصائل بیان کیے گئے ہیں، ابتدائی چار مرآۃ بیرون ہند کے خصائل پر مشتمل ہیں، باقی ابواب میں ہندوستان کے مختلف صوبوں کے خصائل بیان کیے گئے ہیں، آخری مرآۃ چودہ ۱۴ جالوں پر مشتمل ہے، اور ہر جال میں ہر ہر علاقہ کی عورتوں کے اطوار، و اوضاع اور ان کے لباس وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے، (۶۲) اوراق پر مشتمل ہے، آخر میں "ہوش افزا نامہ" کے نام سے ایک فارسی رسالہ شامل ہے، جو تقریباً پچیس ۲۵ صفحات پر مشتمل ہے، اس رسالہ میں "ہوش" کے عنوان سے سرخیاں قائم کرکے مفید اور تجربہ کی باتیں لکھی گئی ہیں، کاتب نے اپنا نام نہیں لکھا، ۵ صفر ۱۳۳۱ھ مطابق ۱۳ جنوری ۱۹۱۳ء کو یہ مجموعہ امراؤتی صوبہ برار دکن میں لکھا گیا۔

آغاز:- کیست کہ آشفتۂ نام تو نیست
منتظر رحمتِ عام تو نیست الخ

(۲۷) **نزہۃ الارواح** ۔ تصوف کی مشہور کتاب ہے، پیش نظر نسخہ صفر ۱۰۹۲ھ کا لکھا ہوا ہے، لیکن کافی کرم خوردہ ہے، (۸۲) اوراق پر مشتمل ہے۔

(۲۸) **بحر الحیات**:- (حوض الحیات) حسین گوالیاری ابن محمد ساری حسنی کی تصنیف ہے، ورق اول پر کتاب کا نام حوض الحیات لکھا ہے، ۲۴ ذی الحجہ ۱۰۹۱ھ تاریخ کتابت ہے، کاتب کا نام درج نہیں۔

آغاز:- حمد موفور ثنائی نامحصور حضرت صمدی را۔ الخ

(۲۹) **حدیقۃ الحقیقۃ** - از حکیم سنائی غزنوی۔ کاغذ حنائی، تقطیع چھوٹی، مجدول، سرخ خط واضح، مکمل نسخہ ہے، تاریخ کتابت درج نہیں، یہ نسخہ شاہان مغلیہ کے کتب خانوں میں رہا ہے، لیکن تمام مہریں اور عبارتیں محو کردی گئی ہیں، ایک عبارت میں سنہ ۱۰۳۶ھ صاف سمجھ میں آتا ہے، ایک عبارت کی ابتدا میں "اللہ اکبر" لکھ کر آگے کی عبارت تحریر کی گئی ہے، ابتدائی حصہ میں گوشہ پر لکھا ہے، "محمد باقر را ہبہ نمود"۔ ایک مہر مربع ثبت ہے جس میں "مختار طباطبائی" کندہ ہے، مزید چند مہریں چاک زدہ ہیں، اسی طرح یہ عبارت بھی لکھی ہوئی ہے،

"نسخہ ہذا از سید غلام مرشد صاحب معرفت غلام عباس خاں بقیمت چہار روپیہ خرید شد، جمادی الآخر ۱۲۷۳ھ"

آغاز:- اے درون پرور و برون آرای۔ الخ

(۳۰) **خمسہ شمس العین معہ شرح فارسی**:- مولانا نیاز احمد صاحب علوی قادری ابن مولانا رحمت علی صاحب سرہندی بریلوی المتوفی ۱۲۵۰ھ اس کے ناظم اور شارح ہیں، انہیں علم تصوف کے معارف و اسرار بیان کیے گئے ہیں، چونکہ نظم میں وضاحت کی گنجائش نہیں ہوتی اس خمسہ مرتب کرنے کے بعد مصنف نے اس کی شرح لکھی جس میں معانی کی تشریح کی گئی ہے شرح کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ بشرط موقع اس کی ایک مفصل شرح مزید ترتیب دی جائے گی، مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی نے نزہۃ الخواطر میں مولانا نیاز احمد صاحب کا حال اس طرح لکھا ہے:

کبار مشائخ چشتیہ میں سے تھے، ۱۱۷۳ھ میں سرہند میں پیدا ہوئے، صغر سنی میں دہلی آکر مولانا فخر الدین صاحب کے پاس تربیت پائی، شیخ کے حکم سے بریلی جاکر قیام کیا اور وہاں بہت مقبول ہوئے، فنون ریاضیہ میں بھی بڑے ماہر تھے، ۶ رجمادی الآخر ۱۲۵۰ھ کو بریلی میں انتقال ہوا۔

صاحب نزہۃ الخواطر نے آپ کے فارسی اور اردو دیوان کا بھی ذکر کیا ہے حساب میں

بھی آپ کے ایک رسالہ کا ذکر ہے، جو سید آل رسول مارہروی کے لیے تصنیف کیا گیا تھا، لیکن آپ کی تصانیف میں اس خمسے یا اس کی شرح کا ذکر نہیں۔

یہ خمسہ ۹۵ بندوں پر مشتمل ہے اور ۱۲۰۴ھ میں نظم کیا گیا ہے، پیش نظر نسخہ اگرچہ مکمل ہے لیکن اتفاق سے آخری ورق ضائع ہو گیا جس میں کاتب یا تاریخ کتابت کا ذکر تھا۔

اس خمسہ کا پہلا بند اس طرح ہے:۔

"احمد اللہ قادر الکونین — ضعف حمد لہ من الملوین
ثم ادعو لسادۃ الثقلین — ھم حماۃ الانام فی الدارین
احمد و فاطمہ علی حسنین" (الخ)

شرح کے دیباچہ کا آغاز اس طرح ہے:۔

"الحمد للہ الذی نور قلوب المریدین بنور التوحید"۔ الخ

آخری بند اس طرح ہے:۔

"شد تمامی نظم خوش آئین — بند این خمسہ خمسہ و تسعین
دو ہزار و دو صد و چہار سنین — از دم ہجرت رسول امین
صلواتی علیہ فی الدارین"

مطبوعات جدیدہ

وسیلۂ شرف و ذریعۂ دولت ۔ مرتبہ ڈاکٹر محمد طیب صاحب ابدالی، ڈبی تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۲۲۰ مجلد مع گرد پوش، قیمت ۳۰ روپے، غیر مجلد ۲۵ روپے، پتہ منیجر کتاب منزل سبزی باغ، پٹنہ۔

حضرت ابو محمد جلیل الدین عرف شاہ فرزند علی صوفی منیریؒ (متوفی ۱۹۰۱ء) مرزا غالب کے شاگرد اور اردو فارسی دونوں زبانوں میں صاحب تصانیف تھے، وسیلۂ شرف و ذریعۂ دولت ان کی مشہور و مقبول اردو تصانیف ہیں، اول الذکر میں حضرت مخدوم الملک شرف الدین احمد یحییٰ منیری، اور موخر الذکر میں سلسلۂ فردوسیہ کے اکیس[۲۱] بزرگوں کے حالات و کمالات اور مجاہدات و کرامات وغیرہ کا تذکرہ ہے، یہ دونوں کتابیں متعدد بار طبع ہو چکی ہیں، اب ڈاکٹر محمد طیب ابدالی صدر شعبۂ اردو کوآپریٹو کالج جمشید پور نے ان کا اصل متن ایک مطبوعہ اڈیشن اور مصنف کے قلمی نسخہ سے مقابلہ و تصحیح اور مفید معلومات و حواشی کے ساتھ شائع کیا ہے، بعض بزرگوں کے مزارات کے فوٹو بھی ہیں، یہ پون صدی پہلے کی تصنیفات ہیں، اس لیے زبان اور طرز تحریر قدیم ہے، اگر لائق مرتب صوفی صاحب کے مختصر حالات بھی تحریر کر دیتے تو انکا افادہ بڑھ جاتا۔

سیرت طیبہ ۔ مرتبہ مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۴۴۴ مجلد مع گرد پوش، قیمت للعہ پتہ منیجر مکتبہ علمیہ قاضی واڑہ، میرٹھ۔

مولانا قاضی زین العابدین صاحب میرٹھی استاد تاریخ اسلام جامعہ ملیہ نے سیرت پاک کا یہ نیا مرقع تیار کیا ہے، اس جلد میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے وفات تک کے اہم واقعات وحالات قلمبند کیے ہیں، اخلاق وتعلیمات کا ذکر دوسری جلد میں ہوگا، مقدمہ میں عرب کا جغرافیہ اور اسلام سے پہلے کے سیاسی، مذہبی اور اخلاقی حالات بیان کیے گئے ہیں، لائق مصنف علمی ودینی پختگی کے ساتھ موجودہ زمانہ کے مذاق ورجحانات سے بھی واقف ہیں، اس لیے انھوں نے صحیح ومستند واقعات کو بڑے دلنشین انداز میں پیش کیا ہے، اور ان کے سبق آموز نتائج بھی قلمبند کرتے گئے ہیں جس سے اس کتاب میں ایک خصوصیت پیدا ہوگئی ہے، گو یہ کتاب مدارس اور اسکولوں کے طلبہ کے لیے لکھی گئی ہے، لیکن عام مسلمانوں کے لیے بھی اس کا مطالعہ مفید اور کارآمد ہے۔

آجکل اردو نمبر۔ مرتبہ جناب شہباز حسین صاحب، تقطیع کلاں، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۹۶، قیمت عہ، پتہ ڈائرکٹر پبلیکیشنز ڈویژن وزارت اطلاعات ونشریات پٹیالہ ہاؤس، نئی دہلی۔

اردو کا مشہور ماہنامہ "آجکل" سال میں بعض خاص نمبر بھی نکالتا ہے، اس سال آزادی کی تقریب کے موقع پر اس نے اردو نمبر نکالا تھا، اس میں آزادی کے بعد کے بیس سالوں کی اردو زبان کی سرگذشت بیان کی گئی ہے، اور اس کے کاموں تحقیق وتنقید، ناول، مختصر افسانوں، ڈراموں، طنز ومزاح نظم، جدید شاعری اور صحافت وغیرہ کا جائزہ لیا گیا ہے، اور یونیورسٹیوں میں اردو تعلیم کی موجودہ رفتار، اردو کتابوں کی اشاعت، ان کی فروخت، کاروباری نوعیت اور اردو اداروں مصنفین کو دی جانے والی سرکاری امداد وغیرہ کی تفصیل تحریر کی گئی ہے، ڈاکٹر گیان چند کا مضمون "اردو تحقیق آزادی کے بعد" قابلِ ذکر ہے، آجکل عموماً تحقیق کا

دائرہ قدیم اور کلاسیکل کتابوں کے متون کی ترتیب وتصحیح اور ان پر شرح وحواشی لکھنے اور کتبخانوں کی فہرستوں کی ترتیب واشاعت ہی محدود کر دیا گیا ہے، اس مضمون میں اسی نقطۂ نظر سے تحقیقی کاموں کا ذکر کیا گیا ہے، "اردو زبان آزادی کے بعد" ڈاکٹر مسعود حسین خاں، بصیرت افروز مضمون ہے، اس میں آزادی کے بعد ہندوستان میں اردو کی مظلومی، ترجمہ وتالیف اور علمی اصطلاحات کے لحاظ سے اس کی بے مائگی وتعطل اور صوتیاتی، صرفی ونحوی تبدیلیوں کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیا گیا ہے، خواجہ احمد فاروقی نے یورپ، امریکہ، ایشیا اور افریقہ کے کئی ملکوں میں اردو کی مقبولیت اور وہاں کے ریڈیو اسٹیشنوں کے اردو پروگراموں اور ان مقامات میں اردو پڑھنے لکھنے سے عام دلچسپی کا اجمالی ذکر کیا ہے، یہ نمبر بہت سے اردو رسائل واخبارات کے عکس اور ادیبوں ومصنفوں کے فوٹو سے مزین اور اردو زبان کی رفتار اور اس کے مختلف شعبوں کی ترقی وکارگذاری کے متعلق بڑا پر از معلومات اور لائق مطالعہ ہے۔

طنزیاتی خاکے۔ مرتبہ جناب شاہ نصیر فریدی صاحب، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۱۶۶ مجلد مع گرد پوش، قیمت ع۵ پیسے۔ پتہ: رام پرشاد اینڈ سنس بک سیلرز ہاسپٹل روڈ۔ آگرہ۔ (یو۔ پی)

شاہ نصیر فریدی ایک خوش مذاق صاحب قلم اور کئی کتابوں کے مصنف ہیں، یہ کتاب ان کے موئے قلم کے چند دلچسپ خاکوں کا مجموعہ ہے، اس میں زندگی اور سماج کے مختلف مسائل کی لطیف انداز میں خاکہ نگاری کی گئی ہے، ہر خاکہ اور فیچر میں قوم ووطن، مذہب وسیاست، تہذیب واخلاق اور اردو زبان وادب وغیرہ کے بارہ میں مکالمہ کی شکل میں سنجیدہ اور ظریفانہ مختلف قسم کے سوالات ہیں جن کا جواب کسی مشہور شاعر کے ایک شعر یا مصرعہ میں دیا گیا ہے، بعض بعض سوالات وجوابات خود شعرا کے درمیان ہیں، جیسے اکبر وشبلی اور جگر وملا، یہ جوابات بہت دلچسپ اور مطالعہ کے لائق ہیں۔

سرود سرمدی - از جناب ناشاد کانپوری تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۸۰، مجلد مع گردپوش، قیمت للعہ پیسے پتہ جناب ایس پی نگم ناشاد، پانڈو نگر، کانپور

جناب سرید ہر پرشاد ناشاد کانپوری کی غزلیات کا یہ دوسرا مجموعہ ہے، ...... اس میں ان کے پہلے مجموعہ کیف سرمدی کے مندرجات اور نیا کلام دونوں شامل ہیں، آخر میں چند رباعیاں، نظمیں اور متفرق اشعار ہیں، ناشاد صاحب خوش فکر و پختہ گو شاعر ہیں، انکا مذاقِ تغزل بڑا ستھرا و پاکیزہ ہے، اور اکثر غزلیں مرصع اور سادگی و پرکاری کا نمونہ اور تخیل کی لطافت و دلآویزی اور طرز ادا کی جدت و دلکشی سے عبارت ہیں، فلسفیانہ خیالات اور زندگی کے حقائق اور زمانہ کے مسائل بھی انکی نظروں سے اوجھل نہیں ہیں، تغزل کا اتنا رچا ہوا نمونہ اس زمانہ میں کمیاب ہے، ناشاد صاحب نے صحیح کہا ہے

نہ جانے کہہ گئے وحشت میں ہم کیا
مکان و لامکاں کو وجد آیا

امید ہے اصحاب ذوق اس سرود و وجد آفریں کلام سے لطف اندوز ہوں گے۔

ایک اہم علمی تقریر - از مولانا سید محمد انور شاہ کشمیریؒ، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت معمولی صفحات ۳۰، قیمت درج نہیں۔ پتہ ناظم مدرسہ اشاعت العلوم جامع مسجد لائل پور، پاکستان۔

علامہ سید رشید رضا مصری مرحوم صاحب المنار ۱۹۱۲ء میں اجلاس ندوہ کی صدارت کیلئے لکھنؤ تشریف لائے تھے تو دارالعلوم دیوبند بھی تشریف لے گئے، انکے اعزاز و تشکر یہ میں علمائے دیوبند کے سرخیل مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے ایک بلیغ و بصیرت افروز تقریر فرمائی تھی اسمیں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ سے علمائے دیوبند کے تعلق و نسبت، انکے درس حدیث، جمع و تطبیق روایات اور اختلافی مسائل میں تحقیق کے اصول و طریقے کی بڑی عمدہ وضاحت ہے، اس رسالہ میں اسی یادگار تقریر کا عربی متن اور اردو ترجمہ شامل ہے، شروع میں اسکے پس منظر کا بھی ذکر ہے۔

ض